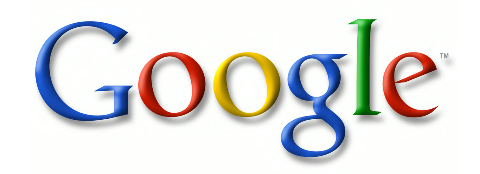
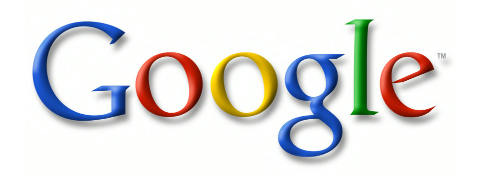
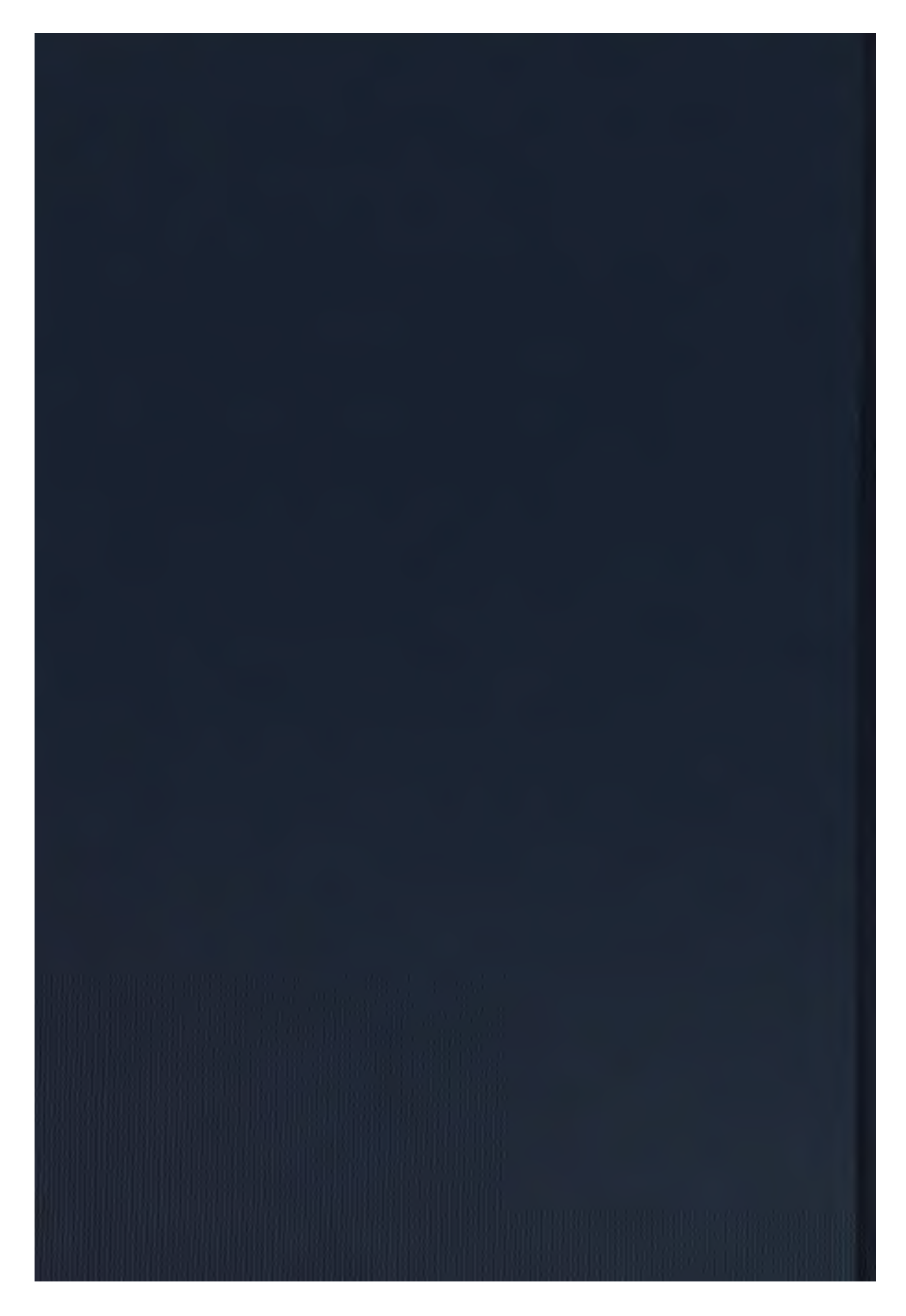
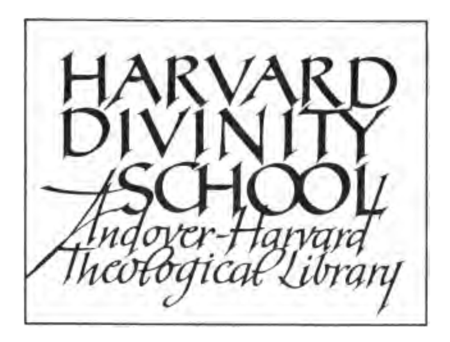







HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library



JUSTINUS

DES PHILOSOPHEN UND MÄRTYRERS

RECHTFERTIGUNG DES CHRISTENTUMS

(APOLOGIE I u. II)

EINGELEITET, VERDEUTSCHT UND ERLÄUTERT

VON

DR. H. VEIL

DIREKTOR DES PROTESTANTISCHEN GYMNASIUMS ZU STRASSBURG.



STRASSBURG

J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)

1894.

Divinity School.

VORWORT.

Dass eine gute deutsche Uebersetzung der Apologie oder, wie man sich auszudrücken noch gewohnt ist, der beiden Apologieen Justins ein Bedürfnis ist, dürfte dem nicht zweifelhaft erscheinen, der ihre grundlegende Bedeutung für die Kenntnis des zweiten christlichen Jahrhunderts und zugleich die Schwierigkeiten bedenkt, die ihr Text in der Ursprache einem raschen und sicheren Verständnis entgegensetzt. Die Wahrnehmung, dass diesem Bedürfnis durch die vorhandenen Uebersetzungen nicht Genüge gethan ist, hat mich zu dem Versuche gereizt, eine bessere herzustellen. Nun bestehen freilich über die Forderungen, die man an eine gute Uebersetzung zu stellen hat, verschiedene Ansichten. Ich für meine Person teile ganz die Meinung H. Gunckels, die er bei einer Besprechung einer wortgetreuen Uebersetzung in der Theol. Litteraturzeitung 1892 S. 130 geäussert hat: «Welchen Wert hat eine Uebersetzung, die nicht zugleich eine Erklärung des Textes ist, sondern die Textschwierigkeiten einfach deutsch wiedergibt? Das heisst nicht treu übersetzen; denn diese Unverständlichkeit kann der Schriftsteller unmöglich gewollt haben». Darum habe ich nicht nach der für den Uebersetzer bequemen, für den Leser unerquicklichen photographisch-mechanischen Treue gestrebt, die alle Dunkelheiten, Risse und Altersstaub eines Gemäldes wiedergibt, sondern nach der künstlerischen Treue eines guten Stiches, der mit liebevoller Sorgfalt, die oft nur mit Mühe noch zu erkennenden Absichten eines alten Meisters klar zu stellen und die verwaschenen oder verschwommenen Linien seiner Zeichnung deutlich nachzuziehen unternimmt. Und da ich dabei zugleich dem Geiste unsrer deutschen Sprache treu zu bleiben

bemüht war, habe ich mir erlaubt, meine Uebersetzung eine Verdeutschung zu nennen. Dass sie frei von Versehen und Fehlern sein werde, wage ich um so weniger zu hoffen, als ich gefunden habe, dass selbst so tüchtigen und verdienten Justinusforschern wie Maranus und Otto bei ihren lateinischen Uebersetzungen manche Missverständnisse und Irrtümer begegnet sind.

Wenn meine Absicht zu Anfang nur gewesen war, eine brauchbare Uebersetzung zu liefern, und ich es zuerst für ausreichend gehalten hatte, dem Texte derselben da und dort in (runden) Klammern sei es den genauen Wortlaut Justins, sei es erläuternde Ergänzungen und auf dem Rande Verweisungen auf die von Justinus angezogenen oder auf Parallelstellen beizufügen, so hat sich mir im Verlaufe meiner Beschäftigung mit dem Gegenstand immer gebieterischer der Gedanke aufgedrängt, dass ich nur halbe Arbeit thun würde, wenn ich nicht zugleich es unternähme, denjenigen, die durch meine Uebersetzung zum erstenmale eine genauere Kenntnis und anschauliche Vorstellung von dem apologetischen Werke Justins gewinnen möchten, durch eine kurze geschichtliche und litteratur-historische Einleitung und durch fortlaufende, den Text begleitende Erläuterungen ein tieferes Verständnis zu vermitteln und dabei zugleich meine in vielen nicht unwichtigen Einzelheiten sachlicher und textkritischer Natur, insbesondere aber in Bezug auf die Composition des Ganzen vom Herkömmlichen abweichende wissenschaftliche Auffassung dem Urteil berufener Forscher zu unterbreiten. Und so biete ich denn neben dem verdeutschten Texte (S. 1—57), den ich schon im Herbste vorigen Jahres in unserem Gymnasialprogramme veröffentlicht habe, nunmehr auch eine die Vorfragen behandelnde E i n l e i t u n g (S. VII—XXXII), und erläuternde und kritische A n m e r k u n g e n (S. 65—146) dar. Der S. 58—64 übersichtlich mitgeteilte I n h a l t und G e d a n k e n g a n g der justinischen Rechtfertigung des Christentums mag einerseits meiner in der Einleitung ausgesprochenen Ueberzeugung von der Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit der beiden Apologieen als Probe, andererseits dem Leser als Nachschlageregister dienen.

So dankbar ich mir der Förderung bewusst bin, die ich vor allem durch die treffliche commentierte Ausgabe von Otto's, aber auch durch die Justinusforschungen eines Semisch, Volkmar, Weizsäcker, Keim, v. Engelhardt, A. Harnack, Th. Zahn u. a. erfahren habe, so fürchte ich doch nicht, dass meiner Arbeit wissenschaftliche Selbständigkeit

abgesprochen oder dass sie neben von Otto's lateinischer Uebersetzung und Erklärung als überflüssig bezeichnet werden könnte. Vielmehr hoffe ich, dass sie als achtbarer Beitrag zur Justinusforschung und, zwar nicht als Ersatz, doch als Ergänzung zu von Otto's Ausgabe aufgenommen werden wird. Als solche gedacht und, wo nichts anderes bemerkt wird, seiner Textgestaltung folgend, verzichtet sie auf Vollständigkeit des gelehrten Apparats, begnügt sich auch meist mit der in der deutschen Uebersetzung gegebenen Worterklärung und kann sich so ausgiebiger, als dies Otto gethan, der Sacherklärung (vgl. z. B. zu I 61—67), dem Nachweis des Gedankenzusammenhangs, mitunter auch kritischen Auseinandersetzungen (vgl. z. B. S. 137 ff.) widmen. Studierenden, denen Otto nicht zur Verfügung steht, mag sie als Hilfsbuch beim Gebrauch der leichtzubeschaffenden G. Krüger'schen oder der bald zu erwartenden v. Gebhardt-Harnack'schen Textausgabe dienen. Je bescheidener ich von meiner Urteilsfähigkeit in theologischen Fragen, die vielfach berührt werden mussten, denke, um so weniger wird es mich kränken, wenn sie selbst oder ihre Herren Lehrer Anlass nehmen sollten meine darauf bezüglichen Andeutungen einer berichtigenden und vertiefenden Kritik zu unterziehen.

So sei denn mein Büchlein, das an seinem Teile gerne dazu beitragen möchte, das Andenken eines aufrichtigen, tapferen und zugleich geistesfreien Verfechters der christlichen Wahrheit lebendig zu erhalten, zu wohlwollender und nachsichtiger Aufnahme empfohlen! Zum Schlusse erlaube ich mir Herrn Prof. D. H. J. Holtzmann für seine freundliche Teilnahme an meiner Arbeit und mehrfache gütige Beratung meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Strassburg i. E., den 1. Mai 1894.

Der Verfasser.

Berichtigungen und störende Druckfehler.

Seite		Zeile									
Seite	3	Zeile	5	von oben	setze hinter	«Bekenntnisses»	die	Note	3	ein.
»	3	»	9	von unten	» »	«beilegte»	»	»	2	»
»	4	»	13	von oben	» »	«Geist»	»	»	2	»
»	8	»	22	» »	» »	«aufmerken»	»	»	2	»
»	13	»	4	» »	» »	«glauben»	»	»	1	»
»	14	»	7	» »	» »	«Pegasus»	»	»	3	»
»	15	»	12	von unten	» »	«werden»	»	»	1	»
»	15	»	7	» »	» »	«Bildern»	»	»	2	»
»	16	»	12	» »	» »	«sterben»	»	»	3	»
»	17	»	9	von oben	» »	«auszusetzen»	»	»	1	»
»	17	»	17	von unten	» »	«Mysterien»	»	»	2	»
»	18	»	14	» »	» »	«emporgekommen war»	»	»	3	»
»	20	»	9	von oben	setze statt	Note 3	»	»	1	»
»	20	»	18	» »	» »	Note 1	»	»	2	»
»	20	»	24	» »	setze hinter	«waschen»	»	»	3	»
»	21	»	12	von unten	» »	«angedeutet»	»	»	2	»
»	22	»	5	von oben	» »	«sind»	»	»	1	»
»	24	»	14	von unten	» »	«geben»	»	»	2	»
»	43	»	12	» »	setze statt	Note 3	»	»	4	»
»	43	»	2	» »	» »	Note 4	»	»	5	»
»	44	»	7	von oben	» »	Note 5	»	»	6	»

Seite		Zeile				
Seite	4	Zeile	8	von unten	lies:	«genugsam» anstatt «genügsam».
»	26	»	1	von oben	»	«stehen (als Diener) vor» anstatt «stehen als (Diener vor)».
»	29	»	15	» »	»	«gehalten worden sein» anstatt «gehalten werden».
»	30	»	6	» »	»	«des Ortes» anstatt «des Landes».
»	39	»	7	von unten	»	«der Name» » «den Namen».
»	43	»	4	von oben	streiche:	«eben».
»	45	»	19 ff.	von unten	»	«gegen den Urbicus das Strafverfahren eingeleitet hatte».
»	45	»	17 f.	» »	»	«der den Ptolemaeus in Haft genommen hatte».
»	45	»	15	» »	»	«immer nur das Eine».
»	49	»	5	von oben	lies:	«I 5. 10. 12. 14. II 1. 6» anstatt «I. 7».
»	70	»	23	» »	»	«Vgl. S. 55 ff. 137 ff.» anstatt «Vgl. zu C. 69».
»	78	»	21	von unten	»	«nicht viel vor 155» anstatt «kaum vor 155».
»	79	»	23	» »	»	«Octavius» anstatt «Octavian».
»	92	»	5	von oben	wäre auf	Th. Zahn, Zeitschr. f. Kirch.-Gesch. VIII S. 66 ff. hinzuweisen.

Einleitung.

1.

Seit der Zeit des Kaisers Domitian hatte das Christentum aufgehört in den Augen der Regierenden als eine jüdische Sekte zu gelten und als solche, wie Tertullian, Apol. 21 sagt, *sub umbraculo religionis licitae* Duldung zu geniessen. Wie es sich selbst mehr und mehr vom Judentum losgelöst hatte, so war es auch heidnischerseits nach dem Untergang des jüdischen Staates mit zunehmender Sicherheit von ihm unterschieden worden. Zu Untersuchungen gegen die Christen konnten schon die über sie frühzeitig umlaufenden falschen Gerüchte von geheimen Verbrechen, Kindermord, Wollustfrevel, Umsturzplänen (vgl. I 11.26. II 12) Veranlassung geben; noch mehr aber musste zu einem staatlichen Eingreifen gegen sie die immer deutlicher hervortretende Thatsache führen, dass sie als Monotheisten von der Verehrung der römischen wie der andern im römischen Reich angebeteten Gottheiten und insbesondere auch von der alle Nationen des Reiches verbindenden religiösen Kaiserverehrung grundsätzlich sich fernehielten, ohne doch wie die Juden für diese Sonderstellung ein eigenes Volkstum oder geschichtlich erworbene Privilegien geltend machen zu können. Dazu kam, dass das Christentum von Anfang an als bekehrende, an die ganze Menschheit sich wendende Religion aufgetreten war, die, wie sie aus ihrem Gegensatz zu dem alten Götterglauben und Götterdienst, von ihr Götzendienst genannt, keinen Hehl machte (vgl. z. B. I 6), so diesem in aller Stille, aber mit aller Kraft in allen Teilen des Reiches (vgl. I 25. 32. 40. 53. 56) seine Anhänger abwendig zu machen bemüht war.

Es war also nur ein Akt der Notwehr, wenn der gegen das Eindringen auswärtiger Religionen sonst so nachsichtige Römerstaat einer Bewegung, die mit dem Polytheismus überhaupt auch den römischen Glauben und damit, wie es schien, die römische Nationalität selbst aufzuheben trachtete, Einhalt zu thun unternahm.

Das konnte nun auf zweifache Weise geschehen: es konnte entweder ein ordentliches strafrechtliches oder ein ausserordentliches, administrativ-polizeiliches Verfahren gegen die Bekenner und Verbreiter des Christentums angewendet werden. Was das erstere anlangt, so war allerdings im römischen Strafrecht, wie es scheint, kein auf sie anwendbares Strafgesetz über Religionsfrevel zu finden. Wenigstens hat eine Autorität wie Th. Mommsen [1] es durchaus in Abrede gestellt, dass der Begriff des *sacrilegium* im rechtlichen Sinn auf das christliche Bekenntnis habe bezogen werden können. Wohl aber konnte das Verhalten der Christen unter den Begriff des Majestätsverbrechens (gr. ἀσέβεια, vgl. II 8 A. 3) gezogen und als solches bestraft werden, sei es, dass ihre Weigerung beim Genius des Kaisers zu schwören und am Kaiserkulte teilzunehmen, als solches betrachtet wurde,[2] oder dass man überhaupt ihre Weigerung den Göttern des Römerstaates zu huldigen und zu opfern als Beleidigung und Schädigung der Hoheit des römischen Volkes selbst auffasste. Indessen ist nach Mommsen ein förmliches Criminalverfahren auf Grund des Majestätsgesetzes gegen Christen bis um 250 n. Chr. nur ausnahmsweise und nur von einzelnen Statthaltern angewendet worden.

In der Regel scheint das formlosere, dem Ermessen der einzelnen Beamten den weitesten Spielraum gebende, weder durch feste Untersuchungs- noch Strafnormen gebundene polizeiliche Verfahren gegen die Christen im Gebrauch gewesen zu sein. Die Behörden konnten nämlich zwangsweise, d. h. unter Androhung von Strafen, den Bürger zur Erfüllung auch seiner religiösen Pflichten anhalten, ebenso wie durch Strafverfügungen Versäumnisse ahnden. Bekannte sich nun ein Römer zum Christentum, so wurde das, weil der Gott der Christen, wie der jüdische, zugestandenermassen die Verehrung der römischen und überhaupt aller Götter durchaus ausschloss, als Abfall vom Glauben an die nationalen Götter angesehen und gegen ihn wegen ἀθεότης, d. h. wegen der Leugnung ihrer Gottheit und wegen der ihnen versagten Verehrung,[3] auf dem Verwaltungswege eingeschritten, wobei natürlich weniger die Sache der beleidigten Gottheiten als das Staatsinteresse in Frage kam

---

[1] In seiner lichtvollen und bahnbrechenden Abhandlung: *Der Religionsfrevel nach römischem Recht* in Sybels histor. Zeitschr. 1890 S. 389—429, bes. S. 410 f.

[2] Die Apocalypse des Joh. bezeugt zum erstenmal, dass gegen Christen auf Grund ihrer Verweigerung des Kaiserkultes eingeschritten wurde. Nach Apc. 2,13 wurde zu Pergamum, wo alljährlich der Städtelandtag der Provinz Asia zum Kaiserkulte zusammentrat, wohl unter Domitian der Christ Antipas wegen solcher Weigerung hingerichtet. Er war aber, wie aus Apc. 6,9. 12, 11. 13,5. 20,4 hervorgeht, nicht der einzige, der sein Leben lassen musste, *weil er nicht angebetet hatte das Tier noch sein Bildnis*; vgl. K. J. Neumann, der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Diocletian I 1890 S. 11 f.

[3] Das Gleiche scheint Tertullian im Sinne zu haben, wenn er Apolog. 24 von *crimen laesae Romanae religionis* oder *inreligiositatis elogium* oder *intentatio laesae divinitatis* spricht.

und nicht sowohl die Ahndung als vielmehr die Verhütung des Abfalls vom väterlichen Glauben oder die Zurückführung der Abgefallenen bezweckt wurde. Diesem polizeilichen Einschreiten der Behörden oder, wie Mommsen sich ausdrückt, der magistratischen Coercition waren übrigens auch reichsangehörige Nichtbürger unterworfen, vor allem natürlich solche, die, wie z. B. der von Justinus II 2 genannte Ptolemaeus, römische Bürger zum Christentum bekehrt hatten, aber auch alle andern. Denn, da die römischen Staatsbehörden auch in den Provinzen überall den Landesbrauch zu schützen hatten, so konnten sie auch den Provinzialen nicht das Recht einräumen, von ihrem nationalen Glauben abzufallen.

Zum klaren Ausdruck ist Sinn, Zweck und Art dieser römischen Religionspolizei in dem berühmten Bescheide gekommen, den Kaiser Trajan 112 n. Chr. an den bithynischen Statthalter Plinius auf seine Anfrage hierüber gegeben (vgl. Plin. Ep. X 96 u. 97). Wenn er schreibt, es lasse sich bezüglich des Verfahrens gegen die Christen nichts Allgemeines, nichts, was als bestimmte Norm dienen könnte, verfügen, so gibt er eben damit deutlich zu erkennen, dass von einer allgemeinen strafgesetzlichen Regelung der Christenfrage damals nicht die Rede war, sondern dass es sich nur um administrative oder polizeiliche, nach jeweiligem freiem Ermessen zu treffende Massregeln handelte, bei denen nicht das starre Recht, sondern die Opportunität massgebend war. Und man wird in dieser Anschauung bestärkt, wenn man weiter liest: *Man soll sie nicht aufsuchen; wenn sie aber angegeben und überwiesen werden, soll man sie bestrafen, doch mit der Einschränkung, dass wer leugnet Christ zu sein und es thatsächlich, nämlich durch Anbetung unsrer Götter beweist, selbst wenn er früher Grund zum Verdacht gegeben, wegen seiner Reue frei ausgehen soll. In keinem Falle aber dürfen anonyme Klageschriften angenommen werden; denn das gäbe ein höchst bedenkliches Beispiel und wäre dem Geiste unsres Zeitalters ganz zuwider.* Während die Statthalter gehalten waren auf eigentliche Verbrecher zu fahnden und ihre Provinz von ihnen zu säubern, sollten sie also Christen nicht aufsuchen und gegen sie nur auf Antrag, offenbar solcher, die an ihnen Aergernis nahmen, vorgehen. Strafe aber sollte nur diejenigen Angeklagten treffen, die vor der Staatsbehörde an ihrem christlichen Bekenntnis und damit auch an der Weigerung den Göttern des Staates zu huldigen hartnäckig festhielten. Gestraft wurde sonach nicht eigentlich, was sie vor ihrer Vernehmung durch Anteilnahme am christlichen Glauben und Gottesdienste begangen hatten, sondern, wie Plinius Ep. 96 sich ausdrückt, ihr Ungehorsam und ihre unbeugsame Hartnäckigkeit, womit sie angedrohter Strafe zum Trotz die behördliche Erinnerung an ihre religiösen, d. h. im römischen Sinne ihre patriotischen Pflichten zurückwiesen.

Dass die Behörden bis zur Todesstrafe gehen konnten und vielfach

gegangen sind, ändert an der Annahme, dass es sich bei dem staatlichen Einschreiten in den beiden ersten Jahrhunderten nicht um ein ordentliches strafgerichtliches Verfahren, sondern um den Versuch einer polizeilichen Zurückdrängung des Christentums gehandelt habe, nichts. Bezeichnend ist, wenn die Christen dieser Zeit sich eben darüber beklagen, dass man sie von Amtswegen zum Lügen verführen wolle, ja dass manche Statthalter angeklagte Christen durch Anwendung der Folter nicht zum Geständnis, sondern zum Widerruf ihres christlichen Bekenntnisses zu zwingen versuchen, und überhaupt, dass ihnen gegenüber die Formen des ordentlichen Gerichtsganges nirgends beobachtet, dass sie ohne genügende Untersuchung ihres Vorlebens, ohne die Möglichkeit, die Berechtigung ihres religiösen Standpunktes und ihre Unschuld in Verteidigungsreden darzuthun, einfach auf das Geständnis ihrer Zugehörigkeit zum Christentum hin kurzerhand abgeurteilt werden (vgl. z. B. I 4. 5. II 2; Tertull. Apol. c. 2).

2.

Die eben ausgeführte Stellung ist vom römischen Staate dem Christentum gegenüber vielleicht schon seit Domitian, sicher aber von Trajan ab eingenommen und, von vereinzelten Schwankungen abgesehen,[1] die durch den wachsenden Christenhass der Bevölkerung veranlasst waren, im Wesentlichen bis ins 3. Jahrhundert hinein festgehalten worden. So deutlich darin neben dem Bestreben, den Bestand der römischen und der übrigen nationalen Religionen gegen das Umsichgreifen eines ihnen feindseligen neuen Glaubens sicherzustellen, doch auch durch das Verbot, die Christen von Amtswegen aufzuspüren, eine gewisse Anerkennung ihrer Harmlosigkeit und politischen Ungefährlichkeit hervortritt, so human und wohlgemeint der Grundsatz war, anonyme Denunciationen abzulehnen und selbst förmlich Angeklagte auf Grund einer einfachen Absage ihrer bisherigen Zugehörigkeit zum Christentum freizugeben, so verschwindend klein endlich die Zahl der wirklichen Opfer[2] der römischen Religionspolizei im Vergleich zu der Masse derjenigen Christen gewesen sein wird, die davon unbehelligt blieben, so fest steht doch die Thatsache, dass die Christengemeinden währenddem nicht offen hervortreten konnten und der einzelne Christ in steter Rechtsunsicherheit sich befand, preisgegeben der Gefahr, von feindseligen Nachbarn oder Verwandten bei den Behörden angezeigt zu werden (vgl. II 1 f.).

---

[1] Dass ich hiebei nicht an Hadrianus Regierung denke, geht aus S. 138 ff. hervor, wo ich die Unechtheit des ihm zugeschriebenen Toleranzediktes (an Minucius Fundanus) zu erweisen versuche.

[2] Vgl. Origines c. Cels. 3,8 ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας τεθνήκασιν. Friedländer, Sittengeschichte Roms III S. 586 zeigt, dass selbst die grossen und allgemeinen Christenverfolgungen seit Decius nicht entfernt mit den Verfolgungen der christlichen Inquisition in Spanien und den Niederlanden zu vergleichen sind.

Freilich seinen Zweck, dem weiteren Wachstum der christlichen Sekte zu wehren, erfüllte das Verfahren der römischen Regierung keineswegs. Denn das tiefe religiöse Bedürfnis der Zeit und andererseits der Herz und Geist befriedigende Inhalt der christlichen Lehre, wie die sittliche Reinheit und todesmutige Bekennerfreudigkeit der Christen, warben unter allen Völkern und unter allen Ständen des Reiches dem Christentum immer neue Anhänger. Und wenn es von Anfang an niemals an solchen gemangelt hatte, die vor den römischen Behörden offenes und freudiges Zeugnis für die Wahrheit und sittliche Kraft der neuen Religion ablegten, so erstanden im Zeitalter Hadrians und der Antonine auch solche, die als Schriftsteller ihre vollkommene Berechtigung, ja ihren Vorzug vor allen bisherigen Religionsformen vor Kaiser und Reich zu vertreten wussten. In tapfern und kräftigen, von heiliger Ueberzeugung getragenen Worten haben sie die umlaufenden, der Wirklichkeit hohnsprechenden Verdächtigungen christlichen Lebens und Gottesdienstes zurückgewiesen und den im Uebrigen aufgeklärten und humanen Regierungen ihrer Zeit die Widersinnigkeit des Verfahrens vor Augen geführt, die blosse Zugehörigkeit zu einer Lehre, die dem denkenden Menschen als höchste Wahrheitserkenntnis, dem Handelnden als sicherste Anleitung zur Tugend sich erweise, wie ein todeswürdiges Verbrechen zu behandeln. Man nennt diese meist in griechischer, zum Teile auch in lateinischer Sprache schreibenden Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts die christlichen Apologeten.

Indem aber eben diese Apologeten, von denen mehrere zuerst in der griechischen Philosophie Befriedigung ihres Wahrheitsdranges gesucht und ihren Geist geschult hatten, die christliche Religion vor den Gebildeten unter ihren Verächtern darzustellen versuchten als die einzig wahre Philosophie, deren Grundgedanken der auf sich selbst sich besinnenden Vernunft unmittelbar einleuchten müssen, wie sie auch zum Teil wenigstens schon von den tiefsten und redlichsten Denkern der Vergangenheit ahnungsvoll erfasst worden seien, konnte es nicht fehlen, dass sie den Inhalt des christlichen Gemeindeglaubens selbst in Philosophie umsetzten und rationalisierten, als seinen Kern in der Weise des Deismus die Lehre von einem geistigen Gott, von Freiheit, Tugend und göttlicher Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode betrachteten und darstellten.[1] Daneben hielten sie freilich an den geschichtlichen Ueberlieferungen der christlichen Gemeinden, an ihrem Offenbarungsglauben, an der Verehrung Christi als des Gottessohnes und an der Autorität des Alten Testamentes als der wichtigsten Offenbarungsurkunde

---

[1] Die Möglichkeit einer solchen rationalisierenden oder hellenisierenden Verflachung des christlichen Glaubensinhaltes erklärt sich u. a. auch aus dem Umstand, dass die Apologeten noch durch keine feste Glaubensregel und auch noch durch keinen autoritativen neutestamentlichen Schriftenkanon gebunden waren.

fest, zumal da sie in seinen durch die Ereignisse bestätigten Weissagungen die sicherste Beglaubigung der von Jesus Christus verkündigten Vernunftwahrheiten erblickten. Auch hinsichtlich der Vorstellungen von der Auferstehung des Leibes und dem jüngsten Gericht blieben sie ganz auf dem Boden des Gemeindeglaubens stehen und, indem sie so glücklich die Gefahr der Häresie, der die Gnostiker zur selben Zeit verfielen, vermieden, konnten sie auf die Entwickelung der kirchlichen Wissenschaft im Sinn eines engeren Anschlusses und der Anpassung der urchristlichen Anschauungen an die hellenische Gedankenwelt einen bedeutenden und nachhaltigen Einfluss ausüben.[1]

Haben ihre apologetischen Darlegungen, von denen die meisten geradezu an die kaiserlichen Machthaber selbst sich richten, allem nach in dem Verfahren der einzelnen Regierungen gegen die Christen keinerlei Veränderung hervorgebracht, so dürfte ihre Einwirkung auf breite Schichten der heidnischen Bevölkerung, für welche ihre Ausführungen, wie z. B. Justinus II 14 es offen ausspricht, ebensosehr berechnet waren wie für die Regierenden, nicht ebenso gering zu veranschlagen sein. Denn die Aufforderung, von dem dämonischen Zerrbild wahrer Religion, dem alten Götterglauben mit seiner unsittlichen Mythologie und seinen unvernünftigen, oft scheusslichen Cärimonien, abzustehen und dafür jene uralte, der Menschenseele selbst eingepflanzte, aber nur bei einem einzigen Volk des Orients durch göttliche Fügung und Hilfe erhaltene, neuerdings durch Gottes eigenen Abgesandten und Sohn neu verkündigte und beglaubigte Gotteslehre einzutauschen, zugleich damit die thatsächliche und geschichtliche Verbürgung der von den Besten der Griechen und Römer aufgestellten oder geteilten Vermutungen von göttlicher Weltschöpfung und Weltregierung und dem künftigen seligen Lohn eines sittlichen Wandels zu erhalten, eine solche Aufforderung mit solcher Aussicht verbunden konnte ihres Eindrucks zu einer Zeit nicht ganz verfehlen, in der das Verlangen nach vernunftgemässeren religiösen wie sittlichen Anschauungen durch die in alle Kreise der Gesellschaft eindringende philosophische Aufklärung bereits geweckt war und die Philosophie selbst einen merkwürdigen Zug zum Religiösen zu nehmen anfing.

3.

Der älteste christliche Apologet, von dem wir hören, ist Quadratus, der noch ein Schüler der Apostel gewesen sein und um 125 n. Chr. dem Kaiser Hadrian eine uns verlorene Schutzschrift für das

---

[1] Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1888 I² S. 277—281; 413—464. M. Moeller, Lehrb. d. Kirchengeschichte 1889 I S. 179—192. K. Müller, Kirchengeschichte 1892 I S. 61—64. Fr. Loofs, Leitf. d. Dogmengeschichte³ 1893 S. 75 ff.

Christentum übergeben haben soll (vgl. S. 127). Der älteste, von dem wir eine Apologie besitzen, ist der athenische *Philosoph* Marcianus Aristides, dessen jüngst wieder entdeckte Schrift nicht, wie nach Eusebius Angaben bis vor Kurzem angenommen worden ist, ebenfalls Kaiser Hadrian, sondern Antoninus Pius gewidmet und vielleicht (vgl. S. 127 f.) um 141 n. Chr. verfasst war.[1]

Von der Naturbetrachtung ausgehend, die zur Erkenntnis eines ewigen, vollkommenen, allmächtigen und allweisen, aber unbegreiflichen und unnennbaren Gottes führe, der Alles um der Menschen willen geschaffen habe, unternimmt er es, an dieser für jeden zugänglichen Wahrheit die vorhandenen Religionen zu messen, und findet dabei, dass nur in der Religion, die Christus, der vom Himmel herabgestiegene, durch eine hebräische Jungfrau als Mensch geborene Sohn Gottes gestiftet und durch seine 12 Apostel der Welt hat verkündigen lassen, die Verehrung jenes Gottes zu ihrem Rechte und in einem von der Hoffnung auf ein zukünftiges Leben getragenen sittenreinen Wandel zum überzeugenden Ausdruck komme. So sei die christliche Lehre, während der heidnische Kult nur einem leeren Schalle gelte, eine Pforte des Lichtes und das Volk der Christen glückselig unter allen Geschlechtern der Erde zu nennen. Ja um ihrer Gebete willen bestehe diese Welt, die sonst längst dem göttlichen Gerichte verfallen wäre, überhaupt noch fort. Verstummen mögen also die Zungen derer, die Nichtiges reden und die Christen unterdrücken; mögen solche dem schrecklichen Gerichte zuvorkommen, das durch Jesus, den Messias, über das ganze Menschengeschlecht kommen wird!

So schlicht, ja so dürftig, von der Schilderung der christlichen Sittlichkeit abgesehen, die Ausführungen dieses ersten uns genauer bekannten Apologeten noch sind, so wenig man daraus über das Eigentümliche des christlichen Glaubens und Gottesdienstes erfährt, so unverkennbar tritt schon bei ihm der Zug hervor, den wir bei all den späteren Apologeten, insbesondere aber seinem nächsten Nachfolger wiederfinden: das Bestreben in der Gedankenwelt der philosophischen Aufklärung der Zeit, namentlich in den über den Volksglauben sich erhebenden philosophischen Vorstellungen von der Gottheit, in den zu einer Kritik der

---

[1] Nachdem seit 1878 ein Bruchstück seiner Apologie in armenischer Uebersetzung von den Mechitaristen herausgegeben war, entdeckte Rendel Harris 1889 auf dem Sinai eine vollständige syrische Uebersetzung, welche 1891 in den Texts and Studies von A. Robinson mit englischer Uebersetzung herausgegeben wurde. Robinson wies zugleich darauf hin, dass eine Verarbeitung und Verkürzung des griechischen Originals in der griechischen Legende von Barlaam und Josaphat vorliege. In deutscher Bearbeitung ist die Apologie des Aristides herausgegeben 1. von R. Raabe 1892 in v. Gebhardt und Harnacks Texten und Unters. IX. 1. 2. von L. Lemme in den Neuen Jahrbb. f. deutsche Theol. II 1893 S. 303 ff. 3. von R. Seeberg in Th. Zahns Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons und d. altkirchl. Literatur V 1893.

antiken Mythologie ermutigenden geläuterten sittlichen Anschauungen und endlich in dem durch die Philosophen geweckten Unsterblichkeitsglauben einen Boden aufzusuchen, auf dem eine Verständigung zwischen gebildeten Heiden und den Bekennern des neuen Glaubens möglich war. Schon Aristides weiss kräftig die vernunftgemässen theologischen Grundanschauungen, den moralischen Gehalt und die über Qual und Angst des irdischen Lebens emporhebenden Hoffnungen des Christentums hervorzuheben unter Zurückstellung derjenigen Bestandteile des christlichen Glaubens, die dem antiken Geiste befremdlich oder irrational erscheinen konnten.

4.

Tief in Schatten gestellt aber werden die apologetischen Leistungen eines Aristides durch die seines jüngeren Zeitgenossen Justinus, dem schon die christliche Mitwelt [1] höchste Bewunderung zollte und der für die Reihe der übrigen christlichen Apologeten, einen Tatianus, Athenagoras, Theophilus, Melito, Minucius Felix, Tertullianus u. a. massgebendes Muster geworden zu sein scheint. Wohl ist anzunehmen, dass er die Apologie des Aristides gekannt und daraus manchen brauchbaren Gedanken geschöpft, daraus manche zweckdienliche Waffe für den auszufechtenden Geisteskampf mit dem Heidentum entnommen hat; [2] aber gerade die Vergleichung mit seinem Vorgänger erweist auch die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit seines Denkens wie seine tiefere philosophische Durchbildung und grössere Gedankenfülle. Seine Sprache ist wärmer, sein Auftreten kühner und sicherer. Weit überragt er namentlich seinen Vorgänger durch die Offenheit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit, mit der er seinen heidnischen Zeitgenossen nicht nur einen Spiegel ihrer tief unter dem Christentum stehenden sittlichen und religiösen Anschauungen vorhält, sondern ihnen auch einen vollen Einblick in Leben, Lehre und Gottesdienst der Christen gibt. Er verweist seine Leser nicht bloss, wie Aristides, auf die Lektüre der heiligen Schriften, sondern er schlägt sie vor ihnen auf: die Evangelien,[3] um ihnen die Gotteskraft atmenden Aussprüche Christi vorzuführen, die Bücher der Propheten,[4] um ihnen uralte

---

[1] Tatian orat. c. Gr. 18 nennt ihn schon ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος.

[2] Zu dieser Annahme, die hier erstmals (übrigens in gewisser Uebereinstimmung mit Hieronymus, der Ep. 70 Justin als Nachahmer des Aristides bezeichnet hat.) ausgesprochen wird, bin ich auf Grund einer eingehenden Vergleichung der Apologieen des Aristides und Justinus gekommen. Es mag genügen auf meine Anmerkungen zu I 10,1. 14,2. 21,3 und 4. 24,1. 39,1. 67,5. II 4,1. 6,1. 12,2. 14,1. 15,4 zu verweisen, in denen übrigens die Reihe der Parallelstellen noch lange nicht erschöpft ist.

[3] Ueber Justins Verhältnis zum N. T. vgl. meine Anmerkungen zu I 6, 3. 14,4. 32,2 u. 5. 34,3 u. 4. 39,1. 40,1. 50,2. 61,5. 63,1. 66,3. 67,2.

[4] Ueber sein Verhältnis zum A. T. vgl. die Anmerkungen zu I 30,2. 41,1. 50,1 51,1—3. 54,4. 55,1—2.

Weissagungen auf Christus und seine Lehre vorzuweisen. Und was weder sein Vorgänger noch einer seiner Nachfolger gethan, er scheut sich nicht, selbst die Mysterien der Taufe und der Eucharistie wie den ganzen Verlauf der gottesdienstlichen Versammlungen vor profanen Augen zu enthüllen, weil er dem Gegner, der zum Freunde werden soll, die ganze Wahrheit schuldig zu sein glaubt und weil er zeigen will, dass die Christen keine unsaubern Heimlichkeiten zu verbergen haben.[1]

Ferner unternimmt er es, auf Grundlage der schon von jüdischen Religionsphilosophen früherer Jahrhunderte, zuletzt von Philo eigentümlich gewendeten heraklitisch-platonisch-stoischen Logoslehre die christliche Lehre als eine alle bisherigen Erkenntnisse einschliessende, aber sie zugleich weit übertreffende vollkommene Philosophie darzustellen, indem er zeigt, dass die Gottesvernunft oder der göttliche Vernunftgeist (Logos), dem Gott als seinem Sohne und ersten Diener schon vor der Weltschöpfung eigene Persönlichkeit gegeben und durch den er den vernünftig geordneten Kosmos geschaffen, den Menschen aber den Samen der Gotteserkenntnis und sittlichen Strebens eingepflanzt habe, in dem Jesus der Geschichte Mensch geworden sei, um in Lehre, Leben und Sterben die ganze Fülle göttlicher Weisheit, Tugend und Güte zu entfalten und jedem, der will, vollen Anteil daran zu geben.[2] Beantwortet er damit zugleich die Frage, in welchem Verhältnis Jesus Christus zu Gott, dem Weltschöpfer, stehe und mit welchem Rechte die Christen neben diesem einen gekreuzigten Menschen verehren, so löst er die Aufgabe zu erklären, warum denn eine Religion, die für alle Zeiten und für alle Menschen Geltung beanspruche, erst im Laufe der Menschheitsgeschichte hervorgetreten oder warum die Menschwerdung des Vernunftgeistes nötig gewesen sei, mit seiner hellenische und orientalische Vorstellungen verbindenden und stark an den Gnostizismus streifenden Dämonenlehre.[3] Die durch des Menschen Vernunftanlage ermöglichte natürliche Religion und Gotteserkenntnis ist nämlich überall mehr oder weniger verderbt und entstellt worden durch die Einwirkung böser Geister, die, einst von Gott zu seinem Dienst geschaffen und mit der Fürsorge für die Menschen betraut, die allen Dienern Gottes gegebene Willensfreiheit missbrauchend zum Bösen abgefallen und die ebenfalls mit freiem Willen begabten Menschen von Gott abwendig und sich selbst dienstbar zu machen gewusst haben. Sie eben sind die Götter, welche

---

[1] So ist die justinische Apologie zur Hauptquelle für die geschichtliche Kenntnis vom christl. Gottesdienst im 2. Jahrhundert geworden. vgl. die Anmerkungen zu I 61. 65—67.

[2] Ueber die Logoslehre Justins vgl. die Anmerkungen zu I 6,2. 46,4. 63,3. 66,2. II 5,1. 6, 1—2. 7, 1 u. 3. 10, 1—2. 13,1.

[3] Ueber seine Dämonenlehre vgl. I 5,2. II 4,1. 5,2.

unter allerlei Namen von den Heiden verehrt werden. Nur wenige redliche und starke Seelen, wie Heraklit und Sokrates, haben sich ihrem Einflusse zu entziehen vermocht und sind kraft ihrer Vernunft und Willensfreiheit wenigstens zu einem Dämmerschein der Wahrheit hindurchgedrungen. Sollte aber die Menschheit im Ganzen nicht für ihre Bestimmung, die in der Nachahmung der göttlichen Tugenden und der dadurch zu erwerbenden ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott besteht, verloren gehen, so war eben darum eine neue Mitteilung oder Offenbarung des göttlichen Vernunftgeistes an die Menschheit nötig, und eine solche ist gemäss dem göttlichen Heilsplane in der Menschwerdung Christi erfolgt. Aus diesem Heilsplane Gottes erklären sich auch die Drangsale und Leiden, welche diejenigen hinzunehmen haben, die der christlichen Lehre Herz und Sinn eröffnet haben. Und nicht, um Verfolgungen, die ihnen ja nichts schaden können, vielmehr ihnen nur zu baldiger seliger Vereinigung mit Gott verhelfen, zu entgehen, fordern die Christen von den irdischen Machthabern eine vernunftgemässe Prüfung ihrer Sache und eine dementsprechende Entscheidung, sondern um, ihresteils an jenem göttlichen Heilsplane mitarbeitend, möglichst viele ihrer Mitmenschen der Dämonenherrschaft zu entreissen und dadurch vor dem kommenden Gottesgericht zu erretten.

Es erhellt, welch grosse Bedeutung für die Geschichte der christlichen Theologie dieser Versuch, das Christentum als die allein sichere und wahre, zugleich vernünftiges Denken wie sittliches Streben und religiöses Gefühl befriedigende Weltanschauung darzustellen, haben musste. Freilich ist auch nicht zu verkennen, welch eigentümliche Umdeutung bei Justins Gebundenheit an die hellenische Gedankenwelt die christliche Lehre erfuhr und wie wenig er dem vollen Sinn der im N. T., insbesondere in den paulinischen Briefen niedergelegten Heilslehre (von Gnade, Erlösung, Glauben, Rechtfertigung) bei der Festhaltung seiner philosophischen und moralistischen Grundanschauungen gerecht werden konnte.[1]

5.

Ueber die Lebensumstände, geistige Entwicklung und Wirksamkeit Justins lässt sich in Kürze Folgendes angeben:[2]

[1] Vgl. ausser den auf S. XII A. 1. angegebenen Werken K. Weizsäcker, die Theologie des Justinus M. Jahrbb. f. deutsche Theol. XII, 1867, S. 60 ff. M. v. Engelhardt, d. Christentum Justins d. M., 1876 W. Flemming, zur Beurteilung des Christentums Justins 1893.

[2] Vgl. C. Semisch, Justin d. M. 2 Bde. 1840—41. Otto in der A. Encykl. von Ersch und Gruber, 2. Sect. XXX S. 37—76 und zur Characteristik des hlg. Justinus, Sitzungsb. d. Kaiserl. Akad. 1852 S. 164 ff. F. Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen, I² 1, 1864. Aubé, S. Justin, philosophe et martyr Paris 1875. M. v. Engelhardt a. a. O. und in Herzogs Real-Encykl. VII S. 318 ff. Funck im Freiburger Kirchenlexikon² VI S. 2060 ff.

Er war zu Flavia Neapolis (dem heutigen Nablus), einer an Stelle des zerstörten Sichem unter Vespasian erbauten griechisch-römischen Kolonie in Palästina vermutlich von griechischen, jedenfalls heidnischen Eltern geboren; sein Vater hiess Priscus, sein Grossvater Bacchius (I,1).

Sein Geburtsjahr ist unbekannt, es dürfte, da seine Mannesjahre mit der Regierungszeit des Antoninus Pius zusammenfallen, in das erste Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts zu setzen sein. Schon als Jüngling fühlte er sich von heissem Wahrheitsdrange erfüllt, als höchstes Ziel schwebte ihm unmittelbare Anschauung des Göttlichen und ein aus ihr quellendes, Geist und Gefühl befriedigendes sittlich-religiöses Leben vor. Er verliess die Heimat und suchte den Unterricht griechischer Philosophen (wahrscheinlich in Kleinasien zu Ephesus) auf, zuerst den eines Stoikers, dann, da dieser seinem religiösen Interesse nicht genügte, vorübergehend den eines Peripatetikers und eines Pythagoräers, auf längere Zeit aber den eines Platonikers, und eignete sich dabei jene monotheistische und moralistische Weltanschauung an, der die Welt als die Schöpfung Eines selbst ungezeugten, vollkommenen, geistigen und über die Welt hoch erhabenen Gottes erschien und die richtige Gottesverehrung einerseits in der Erhebung der Seele in das Gebiet des Uebersinnlichen, andererseits in der praktischen Bethätigung der sittlichen Vernunft als des göttlichen, zur Herrschaft bestimmten Prinzips im Menschen bestand.

Für das Christentum gewann ihn, sei es, wie gewöhnlich angenommen wird, noch unter Hadrian, sei es, wie A. Harnack [1] vermutet, in den ersten Jahren des Antoninus Pius, einmal die Wahrnehmung des todesverachtenden Bekennermutes (vgl. II 12) und überhaupt der sittlichen Ueberlegenheit (vgl. I 16) der Christen, zum andern aber die ihm durch einen greisen Christen vermittelte Bekanntschaft mit ihren religiösen Urkunden aus uralter, allen griechischen Geisteswerken, wie es schien, vorausliegenden Zeit, in denen ihm eine Gotteslehre so rein und erhaben wie die platonische, aber viel lebensvoller und reicher und vor allem unendlich besser beglaubigt und verbürgt vor Augen trat. Denn nicht menschliche, dem Irrtum unterworfene Weisheit, sondern Offenbarungen des Gottesgeistes selbst schienen ihm in den heiligen Büchern und Weissagungen des A. T. vorzuliegen. Waren doch die darin niedergelegten, aus den verschiedensten Zeiten stammenden und doch so merkwürdig übereinstimmenden, auf göttliche Inspiration zurückgeführten Aussagen und Voraussagungen durch die Erscheinung Christi und des Christentums aufs wunderbarste vor aller Augen bestätigt und vollendet worden, so dass ihnen eine unvergleichlich höhere Bedeutung und Glaubwürdigkeit

[1] Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. Altchristl. Literatur I 1882 S. 137 ff. vgl. unsre Anmerkung zu II 8 (S. 127).

zuzumessen schien als den Gedankengängen selbst der tiefsten griechischen Denker, die es mit ihren beschränkten menschlichen Geisteskräften, wie der Mangel an vollständiger Uebereinstimmung über die wichtigsten Fragen bewies, doch nur zu einer fragmentarischen Wahrheitserkenntnis gebracht hatten.

So begann Justin wohl an demselben Orte (Ephesus), wo er den alten ephesinischen Philosophen Heraklit (vgl. I 46. II 7), wo er Sokrates und Plato und die Ethik der Stoiker (vgl. II 6. 7) hochschätzen und in der damals in den Vordergrund gerückten heraklitisch-platonisch-stoischen Lehre vom göttlichen Logos die Welterklärung zu suchen gelernt hatte, sich in das Studium des Alten Testamentes (in griechischer Uebersetzung) und der von diesem bereits als Vollendung göttlicher Offenbarung verheissenen christlichen Lehre wie in die christliche Litteratur zu versenken. Die Verehrung, die er damals dem A. T. zollen lernte, ist es wohl besonders gewesen, die ihn vor der bei seiner philosophischen Denkweise naheliegenden Gefahr, in die Bahnen der christlichen Gnosis zu geraten, bewahrt und sogar zum eifrigen Gegner der zeitgenössischen Gnostiker, insbesondere eines Marcion gemacht hat. Dass er die neu gewonnene Ueberzeugung nicht als Gegensatz zu der von ihm vorher gesuchten Wahrheitserkenntnis, sondern nur als deren Vollendung betrachtete, die sich wie die Wirklichkeit zur Ahnung, wie heller Tag zur Morgendämmerung verhalte, geht aus seinem ganzen ferneren Verhalten, äusserlich aber daraus hervor, dass er die Tracht des Philosophen auch als Christ nicht ablegte. Während jenes Aufenthalts [1] mag Justinus auch mit Juden, die der jüngste (135 n. Chr. beendete) jüdische Krieg aus Palästina vertrieben hatte, in nähere Berührung und zur Aussprache über das Verhältnis von Judentum und Christentum gekommen sein, ein Erlebnis, das er erst viel später, vielleicht bei einem zweiten Aufenthalt zu Ephesus, in seinem *Gespräch mit dem Juden Tryphon* schriftstellerisch verwertet hat. Seinen nunmehrigen Beruf aber fand er in der furchtlosen Verkündigung und Verteidigung der christlichen Wahrheit, die sich ihm als die *einzig sichere und heilsame Philosophie* ergeben hatte. Denn er weiss: *jeder, der die Wahrheit verkündigen kann und sie nicht verkündigt, wird von Gott gerichtet werden* (Dial. c. 82). Aber nicht in einer festen kirchlichen Stellung, sondern als freier Wanderlehrer in Aufzug und Weise so vieler fahrender Philosophen übte er diesen Beruf aus.

Als solcher ist er auch nach Rom gekommen, das längst schon die Hauptstadt auch der christlichen Welt geworden war und wo eben damals innerhalb der Christengemeinde der herkömmlichen christlichen Lehrauffassung in Begründern gnostischer Schulen, wie Cerdon und

---

[1] So vermutet wenigstens Th. Zahn, Zeitschr. für Kirchengesch. 8 Bd. 1886. S. 37 ff bes. S. 65.

Valentinus, und in dem kirchlichen Neuerer und Sektierer Marcion bedrohliche Gegner erstanden waren. Da setzte Justin seine ganze Kraft ein, mündlich und schriftlich diese zu bekämpfen. Er verfasste damals *gegen die bisher aufgetretenen Irrlehrer* eine aus mehreren Büchern bestehende, für uns leider verlorene Schrift (vgl. I 26. A. 8. II 1 A. 3), die älteste, die wir von ihm kennen. Da sie unzweifelhaft auch schon gegen Marcion gerichtet war, dieser aber als kirchlicher Neuerer erst etwa von 145 n. Chr. ab hervortrat, so dürfte sie kaum vor 150 n. Chr. verfasst worden sein.

Wie frei und kühn er zu Rom auch heidnische Gegner in öffentlichen Unterredungen bestritt, zeigt, was er selbst und was sein Schüler Tatian von seinem Auftreten gegen den cynischen Philosophen Crescens erzählen (vgl. II 8 A. 2). Es scheint, dass er es liebte, solche Bettlerphilosophen, die es bequem fanden in ihren Gassenpredigten gegen die an sich schon beim Volk missliebigen und verdächtigen Christen als Atheisten und Majestätsverbrecher loszuziehen, in sokratischer Weise durch Fragen ihrer schmählichen Unwissenheit über den Gegenstand ihrer Angriffe zu überführen.

Indessen musste dem tapfern und geisteskräftigen Manne eine solche gelegentliche und mehr zufällige Abwehr der gegen das Christentum und seine Bekenner gerichteten Verleumdungen und Angriffe bald als ungenügend sich erweisen zumal in einer Zeit, wo nicht nur das Misstrauen, ja der Hass des grossen Haufens gegen die christliche Sekte immer offener hervortrat, sondern selbst gebildete und hochstehende Männer wie M. Cornelius Fronto, der Lehrer des M. Aurel in der Beredsamkeit, es nicht verschmäht zu haben scheinen, den unheimlichen Gerüchten über greuliche Gewohnheiten der Christen Beachtung zu schenken und sie sogar zu rhetorischen Deklamationen zu verwenden (vgl. Minucius Felix c. 9, 6 f. c. 31, 2). Dazu kam als natürliche Folge der wachsenden Volkserregung, dass allerorten Anzeigen einzelner Christen bei den Behörden und damit Verurteilungen derselben immer häufiger wurden, wie denn in Rom selbst von dem Stadtpräfekten Lollius Urbicus über mehrere Christen allein auf Grund ihres Bekenntnisses zum Christentum an Einem Tage das Todesurteil ausgesprochen wurde (vgl. II 1). Und das geschah unter der Regierung eines wegen seiner Rechtlichkeit, seiner Frömmigkeit und Menschenliebe verehrten Kaisers wie Antoninus Pius und unter den Augen seines Sohnes und Mitregenten Marcus Aurelius, den die Welt als besondern Liebhaber der Wahrheit und Philosophie pries! Darum entschloss sich Justinus im Namen der mit Unrecht Gehassten und Verleumdeten, die trotz aller Anfeindung schon über den ganzen Erdkreis verbreitet waren, das Wort zu ergreifen, um gegenüber dem herkömmlichen Verfahren der Regierung wie den allgemeinen Vorurteilen bezüglich der Christen an den Rechts- und Wahrheitssinn

der Herrscher zu appellieren. Denn er hält es nicht für undenkbar, dass vor der Wahrheit der Irrtum das Feld räume. Er bittet sie also in einer umfangreichen griechisch geschriebenen Eingabe, deren Bedeutung und eigentümliche Grundgedanken wir im vorigen Abschnitt gekennzeichnet haben und deren Wortlaut wir S. 1—54 verdeutscht wiedergeben,[1] anstatt den Forderungen dämonischer Verblendung und Leidenschaft allein der Stimme der Vernunft Gehör zu geben, an der Stelle der üblichen, nur durch vernunftwidrige Traditionen empfohlenen Vergewaltigung der Christen ihre Sache erst einmal einer unbefangenen und gründlichen Prüfung zu unterziehen, sie gleichsam einem strengen und erschöpfenden Verhöre zu unterwerfen und nach seinem Ergebnis ein gerechtes Urteil in der Frage zu fällen, ob die Zugehörigkeit zum christlichen Bekenntnis strafbar sei oder nicht.

Er selbst stellt sich nun zu diesem Verhör und gibt den Herrschern auf alle Fragen, die sie hinsichtlich des Lebens und der Lehren der Christen, also über ihren Glauben, ihre Hoffnungen und sittlichen Grundsätze (I 6—29) wie über die Grundlagen ihrer Ueberzeugungen (I 30—60), über ihre gottesdienstlichen Gebräuche (I 61—67), über ihr Verhalten bei Verfolgungen und über die Gründe des ihnen gewidmeten Hasses (II 1—12) an ihn stellen könnten, mit grösster Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit Auskunft. Oft erlaubt er sich kritische Vergleichungen der christlichen Vorstellungen mit den heidnischen, oft auch zu genauerer Erklärung und Begründung seiner Aussagen scheinbare Abschweifungen; manchmal hält er einen Augenblick inne, wie um sich zu besinnen, ob er keinen wichtigen Punkt übersehen oder verschwiegen habe, aber auch um den Herrschern den Ernst und die Verantwortlichkeit ihrer richterlichen Aufgabe in Erinnerung zu bringen (vgl. I 42 A. 1. 68 A. 1), und holt dann zu neuen Ausführungen aus. Und diese seine Aufschlüsse, so wenig sie rhetorische Kunst verraten oder zu Hilfe nehmen, gestalten sich am Ende zu einer schweren Anklage gegen die Gegner des Christentums. Denn wenn es wahr ist, dass dieses nichts lehrt, als was die tiefsten Geister der Vorzeit und Gegenwart auf Grund ihrer gottverliehenen Vernunftanlage in Bezug auf die richtige Gottesvorstellung und Gottesverehrung geahnt und angedeutet haben, wenn es seinen Bekennern allen, ob sie gelehrt oder ungelehrt sind, die rechte Anweisung und Ausrüstung zu tugendhaftem Leben, wenn es ihnen Hoffnung auf einen künftigen Lohn des Guten, wenn es für seinen Glauben untrügliche Gewähr und darum seinen Bekennern unerschütter-

---

[1] Wir postulieren hier die auf S. XXII ff. nachgewiesene Zusammengehörigkeit und Einheit der grösseren und kleineren Apologie. Von frühern Uebersetzungen derselben sind mir zugänglich gewesen die Kemptener von 1830 (Sämtliche Werke der Kirchenväter, I) und die von P. A. Richard besorgte von 1871 (Bibliothek der Kirchenväter). Ausserdem Justins d. M. zweite Apologie etc. Gr. und deutsch von J. A. Göz. 1796.

liche Standhaftigkeit selbst dem Tode gegenüber gibt, wenn seine gottesdienstlichen Gebräuche wahrhaft entsühnende, erleuchtende, befreiende und mit Gott verbindende Wirkung haben, kurz, wenn das Christentum sich in alldem als höchste, von Gott selbst geoffenbarte Weisheit erweist, dann müssen seine Gegner und Verfolger als verblendete Werkzeuge einer dem Guten und Wahren feindseligen Macht erscheinen. Dann aber dürfen die Herrscher, wenn sie wirklich fromm und Liebhaber der Weisheit sind, ihre Entscheidung nur zu Gunsten des Christentums fällen, dann müssen sie ihm freie Bahn geben, ja selbst Christen werden, und kostete sie dies auch Thron und Leben! Denn urteilen sie anders, so verfallen sie dem göttlichen Strafgerichte.

Diese durch die Aufrichtigkeit und Kühnheit ihrer Sprache wie durch ihre methodische Gründlichkeit und Gedankenfülle Achtung gebietende Rechtfertigung des Christentums mag, wie wir später zeigen werden, von Justin zwischen 153—155 n. Chr. dem Kaiser Pius und seinem Mitregenten M. Aurel übergeben worden sein. Dass sie bei denselben Beachtung gefunden habe, scheint mir wenig wahrscheinlich. Es ist uns aber auch nichts davon bekannt, dass die Selbstanzeige (I 1) für Justin ein obrigkeitliches Einschreiten gegen ihn zur Folge gehabt hätte. Wohl aber ist nach Tatians Andeutungen (vgl. II 8 A. 2) zu vermuten, dass jener Cyniker Crescens sich wirklich wegen jener Aufdeckung seiner Unwissenheit und Unredlichkeit an Justin wie an dessen Schüler Tatian, sei es durch Aufhetzung der Menge, sei es durch Denunciation bei der Behörde, zu rächen versucht hat. Nicht undenkbar erscheint es mir, dass darum die römische Christengemeinde die beiden Männer, deren Fähigkeiten und Thätigkeit so wertvoll für die christliche Sache waren, Rom für einige Zeit zu verlassen gebeten hat.

Wie dem nun auch sein mag, jedenfalls ist Justin's missionierende und schriftstellerische Thätigkeit mit der Apologie an Antoninus Pius nicht beschlossen gewesen. Denn wir besitzen von ihm noch eine zweite unzweifelhaft echte, umfangreiche Schrift, die erst nach jener (cfr. Dial. c. 120) verfasst worden ist und in der nichts auf Rom als Abfassungsort, wohl aber Manches auf Ephesus hinweist. Wir meinen das schon früher genannte *Gespräch mit dem Juden Tryphon*, in dem Justinus den Beweis antritt, dass, während das Christentum sich als eine Erfüllung der prophetischen Aussprüche des A. T. und als das neue und ewige Gesetz für die Menschheit darstelle, das Judentum mit seiner Ablehnung des Christusglaubens und der Festhaltung des mosaischen Gesetzes in klarem Widerspruch zum prophetischen Worte und Gottes Willen stehe. Die Thatsache,[1] dass in dieser Schrift die philosophische Verarbeitung

[1] Worauf besonders A. Stählin, Justin d. M. und sein neuester Beurteiler 1880, aufmerksam gemacht hat.

des Christentums weniger und der Anschluss an den christlichen Gemeindeglauben deutlicher hervortritt als in der Apologie, darf wohl als ein Anzeichen tieferen Einlebens in den positiven Lehrgehalt des Christentums angesehen werden.

Andre justinische Werke können, obwohl er nach Eusebius Zeugnis K. G. IV. 18 ein recht fruchtbarer Schriftsteller gewesen sein soll, für die Geschichte seines Lebens und seiner Geistesentwickelung nicht verwendet werden, da die übrigen unter seinem Namen auf uns gekommenen Schriften ihm von der Mehrzahl der Beurteiler abgesprochen werden. Dagegen besitzen wir noch eine altchristliche griechisch geschriebene, durchaus glaubwürdige Aufzeichnung seines Verhörs vor der römischen Obrigkeit, das zu seiner Verurteilung und seinem Märtyrertode geführt hat. Daraus geht hervor, dass er bei einem zweiten längeren Aufenthalt zu Rom, während dessen er *oberhalb einem gewissen Martinus beim Timotheonischen Bade* wohnte und jedem, der zu ihm kommen wollte, die christliche Wahrheit mitteilte, mit noch 5 Glaubensgenossen vor den Stadtpräfekten Junius Rusticus gefordert, bekannt habe: alle Lehrsysteme habe er versucht kennen zu lernen, entschieden aber habe er sich für die wahren Lehren der Christen, wenn sie auch nicht den Beifall derer haben, die falschem Wahne huldigen. Er glaube an Einen Gott, den Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Welt, und an den Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, von dem schon die Propheten vorausverkündigt haben, dass er zum Menschengeschlechte als Herold des Heils und Verkündiger guter Lehren kommen werde. Mit seinen Genossen verweigerte er sodann die verlangte Götterverehrung und wurde darum mit ihnen wegen Ungehorsams gegeisselt und hingerichtet. Sein Märyrertod ist jedenfalls in die Regierungszeit des M. Aurel und L. Verus gefallen, denen er nach des Eusebius Angabe (K. G. IV 14) sogar noch kurz vor seinem Tode eine zweite Apologie übergeben haben soll. Genauer noch lässt er sich, da Rusticus Präfektur (vgl. II 1 A. 1) in die Jahre 163—167 fiel, in diese Zeit setzen. Seit Tertullian ist Justin der Ehrenname des Philosophen und Märtyrers beigelegt worden.

6.

In sämtlichen Gesamtausgaben der justinischen Werke[1] und ebenso in allen bisherigen Einzelausgaben[2] werden zwei justinische

[1] Sie sind alle aufgezählt im I. Bd. S. XXXII ff. der trefflichen, commentierten Ausgabe C. Th. Otto's: *Justini Phil. et Mart. opera*, 3 tom., ed. III 1876—81, eines Bestandteils seines grösseren Sammelwerkes *Corpus Apologetarum christ. saeculi secundi*, 9 tom.) Von älteren Ausgaben sei aber namentlich erwähnt die verdienstvolle des Prudentius Maranus, Paris 1742, die 1857 Migne im VI. Bd. seiner Patrologia Graeca erneuert hat.

[2] Von neueren nenne ich J. Braun, S. Justini Apologiae 1830, in 3. Aufl. von Gutberlet 1890. G. Krüger, die Apologieen Justins d. M. 1891 (Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften Heft 1). Ich habe, wo ich nicht Abweichungen in

Apologieen als zwei gesonderte Werke unterschieden. Woher diese Unterscheidung kommt, dass sie unrichtig ist, und dass die bisher auseinander gehaltenen Stücke nur ein aufs beste zusammenhängendes Werk, nämlich die in Abschnitt 4 und 5 unsrer Einleitung gemeinte und besprochene Eingabe Justins an Antoninus Pius ausmachen, soll im Nachfolgenden aufgezeigt werden.

Eusebius spricht in seiner Kirchengeschichte allerdings von zwei Apologieen Justins: einer ersten, die an den Kaiser Antoninus Pius (138—161 n. Chr.), seine Söhne und den römischen Senat gerichtet gewesen sei (II 13. IV 8. 11. 17. 18.), und einer zweiten, die er dem Kaiser Marc Aurel (161—180 n. Chr.) und seinem Adoptivbruder und Mitkaiser Lucius Verus (161—169 n. Chr.) kurz vor seinem Tode gewidmet habe (IV 16. 18). Er hat uns auch zahlreiche Aeusserungen Justins wortgetreu mitgeteilt, aber nur aus der ersten, an Pius gerichteten Apologie, während er aus der den *Divi fratres* gewidmeten nicht ein einziges Citat gibt.[1]

Vergleicht man nun die Angaben und Citate des Eusebius mit dem uns handschriftlich überlieferten Texte Justins, so ergibt sich das zweifach Merkwürdige: In der aus dem byzantinischen Zeitalter stammenden Sammlung justinischer Werke, welche uns einzig in der im J. 1364 geschriebenen Handschrift der Pariser Nationalbibliothek Nr. 450 (gewöhnlich Cod. Regius Parisinus genannt, bei Otto mit A bezeichnet) überliefert ist,[2] findet sich nach dem Dialog mit dem Juden Tryphon ein kleines Stück, das überschrieben ist: Ἀπολογία ὑπὲρ χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον und das seltsamerweise ganz ex abrupto mit einem *aber* (καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην) beginnt, auch an einer Reihe von Stellen z. B. c. 3. 5. 7. durch eine Verweisung auf Frühergesagtes, in ihm nicht Enthaltenes, sich nur als einen Schlussteil eines grösseren Ganzen zu erkennen

---

den Anmerkungen angebe, den Text Ottos I, 1 meiner Uebersetzung zu Grunde gelegt. Doch mag schon hier bemerkt werden, dass ich nicht nur I 70—71, wie Otto, sondern auch schon die zweite Hälfte des c. 68 und das c. 69 als unecht in den Anhang verwiesen und II 3—8 die handschriftliche Folge der Kapitel wiederhergestellt habe. Sehr bedauert habe ich die in Aussicht gestellte Ausgabe von O. v. Gebhardt u. A. Harnack nicht abwarten zu können, von der eine neue kritische Feststellung des mannigfach noch unsicheren Textes zu hoffen ist. Vermutlich wird sie die erste Textausgabe sein, in der Apol. I und II als Ein Werk erscheinen.

[1] Denn auch bei dem Citat IV 16 ist mit dem ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ wie aus dem damit im Zusammenhang stehenden und ausdrücklich als ἐν τῇ προτέρᾳ stehend bezeichneten Citat IV 17 γυνή τις συνεβίου ἀνδρί u. s. w. hervorgeht, nicht auf die in demselben Kapitel zum erstenmal kurz erwähnte Apologie an M. Aurel und L. Verus sondern auf die an 3 früheren Stellen ausführlich besprochene und ausgeschriebene Apologie an Pius hingewiesen.

[2] Denn der sogenannte Codex Claromontanus (jetzt im Besitz des Rev. J. A. Fenwick in Cheltenham, bei Otto mit B bezeichnet) ist nur eine aus dem J. 1541 stammende Abschrift des Cod. Paris. vgl. A. Harnack, T. u. Unters., I. S. 88.

gibt, ausserdem nicht sowohl an den römischen Senat, als vielmehr an einen Kaiser (vgl. c. 2 βιβλίδιόν σοι τῷ αὐτοκράτορι ἀναδέδωκε) und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach an Pius und an seinen Sohn und Mitregenten M. Aurel, den Philosophen, gerichtet ist (vgl. c. 2 οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ Ἱερᾷ Συγκλήτῳ κρίνεις und c. 15). Erst auf dieses kleine Stück ohne Eingang, aber mit ausführlicher und feierlicher Peroratio folgt dann ein grösseres überschrieben: Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ worin eben die Stellen sich finden, auf die in jenem mit einem ὡς προέφημεν zurückgewiesen ist, und diesem Stück ist auch noch ein urkundlicher Anhang, aus drei Kaiserrescripten bestehend, angefügt. Zweitens aber ergibt sich, dass die Citate, welche Eusebius, wie schon gesagt, alle aus der von ihm als der *ersten* bezeichneten Apologie an Pius entnommen haben will, teils in dem kleineren apologetischen Stück *an den Senat*, teils in dem grösseren *an Antoninus Pius* sich finden.

So nahe es nun gelegen wäre, die Frage aufzuwerfen, ob nicht jenes nur einen von diesem abgesprengten Schlussteil darstelle und so sehr eine solche Vermutung empfohlen worden wäre schon durch die Wahrnehmung, dass Eusebius IV 8 nach einander 4 Citate ausdrücklich als aus einunddderselben Apologie Justins an Pius entnommen uns überliefert hat, wovon zwei in dem grösseren, eines in dem kleineren Stück und eines in dem Anhang hinter dem grösseren sich finden, so spät ist doch jene Möglichkeit in ausreichender Weise erwogen und der richtige Sachverhalt erkannt worden. Noch heutzutage herrscht darüber keine allgemeine Uebereinstimmung.

Verwirrend wirkten nämlich zwei Umstände: einmal, dass nach einer oberflächlichen Betrachtung jenes grössere Stück schon einen Abschluss zu haben schien, zum andern, dass der von Eusebius gemeldeten Thatsache zweier justinischer, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedene Personen geschriebener Apologieen eben doch der handschriftliche Befund zu entprechen schien. Demgemäss war man geneigt, in dem grösseren Stück der Handschrift Justins Apologie an Pius, in dem kleineren aber die an M. Aurel und seinen Mitkaiser L. Verus zu finden.[1] Die einer solchen Annahme entgegenstehenden Bedenken, auf die schon Valesius (zu Euseb. K. G. IV 17) aufmerksam machte, wurden entweder übersehen oder durch künstliche Erklärungen aus dem Wege geräumt. Die handschriftliche Aufeinanderfolge der beiden Stücke wurde allerdings der chronologischen Ordnung gemäss geändert und nunmehr das grössere

---

[1] So die meisten älteren Forscher, besonders Maranus, indessen auch noch Semisch a. a. O. I 62 ff., Otto in seiner ersten Ausgabe der Werke J. und in *De Justini M. scriptis et doctrina* 1841 S. 14 ff. und in Ersch und Gruber a. a. O. S. 44. Halb und halb sogar noch G. Krüger, Jahrbb. für protest. Theologie 1890 S. 587.

die erste, das kleinere die zweite Apologie genannt, eine Bezeichnung, die seit Maranus die übliche geblieben ist.

Indessen konnte man sich auf die Dauer der Wahrnehmung nicht entziehen, dass die Adressaten beider nicht verschieden sein können, da in beiden ein *frommer* Kaiser und sein *philosophischer* Sohn und Mitregent angeredet sind (vgl. I 1—3 II 2. 15), dass also beide dem Kaiser Antoninus Pius und seinem Adoptivsohne M. Aurel gewidmet sein müssen. Indem man aber an der jetzt in sich haltlosen Annahme festhielt, dass es immerhin zwei verschiedene, zu verschiedenen Zeiten geschriebene und eingereichte Eingaben an dieselbe kaiserliche Regierung seien,[1] sah man sich genötigt, Eusebius selbst, auf dessen Zeugnis man jene Annahme stützte, eines doppelten Irrtums zu zeihen, nämlich einmal, dass er sich in der Adresse der zweiten Apologie geirrt, und zum andern, dass er den Fundort seiner Citate nicht überall richtig angegeben, sondern mehrfach (IV 8 und 17) die erste als seine Quelle genannt habe, wo er die zweite ausschrieb. Einzelne Forscher freilich und zwar auch schon solche des 18. Jahrhunderts[2] beachteten den abrupten Anfang und den fragmentarischen Charakter der sogenannten zweiten Apologie ebenso wie die in ihr enthaltenen Verweisungen auf die erste und den Einklang der darin enthaltenen Zeitverhältnisse mit denen der ersten und kamen dazu, in der zweiten nur einen Anhang, Nachtrag oder ein Begleitschreiben zur ersten Apologie zu sehen. Dass aber beide Apologieen ursprünglich nur Eine Schrift ausgemacht haben und zwar die kürzere den Schluss der längeren, dass ein Zufall schon in frühen Zeiten diese Schrift zerrissen, erkannte zuerst F. Chr. Boll, in Illgens Zeitschrift f. d. histor. Theol, XII. 2 1842, ohne dass er freilich mit dieser Ansicht, die er wohl begründete, durchgedrungen wäre oder auch nur genügende Beachtung gefunden hätte.

So richtig indessen dieser in den Gedankenzusammenhang Justins am gründlichsten und unbefangensten eingehende Forscher hervorgehoben hat, dass der in I 68 vorliegende kurze Abschluss einer längeren Ausführung unmöglich der Schluss der ganzen apologetischen Arbeit Justins sein könne, sondern nur als der Uebergang zu einem neuen (dritten) Teile derselben anzusehen sei, und dass jene erst mit den Ausführungen der sogenannten zweiten Apologie vollständig zu Ende geführt und mit II 14 und 15 angemessen und ihrem Anfang I 1—3 entsprechend abgeschlossen werde, ein Stein des Anstosses blieb noch aus dem Wege zu

---

[1] So z. B. Neander, Allg. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche I, 3 S. 742 ff. Aubé a. a. O. S. 65 ff. und Histoire des persécutions S. 336. G. Krüger, die Apologieen Justins. S. X. Funk a. a. O. S. 2065 f.

[2] Zuerst Grabe (1700), Thirlby (1722) Ashton (1768); in neuerer Zeit besonders Volkmar, Theol. Jahrbb. 1855 S. 451 ff. Th. Zahn, Theol. Literaturzeitung 1876 S. 444. u. Engelhardt, das Christ. J., S. 77.

räumen, der Widerspruch des Eusebius, der von zwei Apologieen des Justinus berichtet. Diesen Anstoss beseitigt zu haben ist das Verdienst A. Harnacks, der in seinen *Texten und Untersuchungen* I 1882 S. 134—145 durch eine gründliche Neuuntersuchung des eusebianischen Berichtes über Justins Werke überzeugend nachgewiesen hat, dass in den uns erhaltenen sogenannten zwei justinischen Apologieen nicht die beiden von Eusebius genannten, sondern nur die eine, von ihm die erste genannte, an Antoninus Pius gerichtete Apologie vorliegt, dass Eusebius jene beiden in der handschriftlichen Ueberlieferung zertrennten Stücke noch als eine einzige Schrift gekannt und benützt hat, dass also die ihm bezüglich der Adresse der zweiten Apologie und des Fundortes seiner Citate gemachten Vorwürfe dahinfallen.[1]

Es bleiben nur die Fragen übrig: welche Bewandtnis aber hat es mit der von Eusebius erwähnten zweiten Apologie an M. Aurel und Lucius Verus, und wie konnte in der handschriftlichen Ueberlieferung die erste Apologie in zwei Stücke zertrennt werden? Auf die erste antwortet Harnack (S. 174—190): entweder ist die zweite von Eusebius gemeinte Apologie spurlos verloren gegangen, was allerdings bei der frühen Berühmtheit Justins wundernehmen müsste, oder sie ist wiederzufinden in der uns noch erhaltenen, etwa 177 oder 178 n. Chr. verfassten und dem M. Aurelius Antoninus und dem Lucius Aurelius Commodus gewidmeten Bittschrift (πρεςβεία oder supplicatio) des Athenagoras, die Eusebius irrtümlicherweise dem Justinus zugeschrieben hätte, während Justin in Wahrheit gar keine zweite Apologie schrieb. Unterstützt wird diese Ansicht einmal durch die Thatsache, dass Eusebius so wenig, wie die von ihm abhängigen Kirchenhistoriker Hieronymus und Rufin, den Namen dieses vielfach mit Justins Ausführungen sich berührenden Apologeten zu kennen scheint, sodann durch die andere, dass vom dritten Jahrhundert bis in die byzantinische Zeit hinein Werke unbekannter Schriftsteller, die man für wertvoll hielt, dem Justin beigelegt worden sind, wie ja auch von den unter seinem Namen auf uns gekommenen Schriften nur die Minderzahl für echt gelten kann.

Schwieriger dürfte die zweite Frage zu beantworten sein. Zwar meint Harnack, es werden Gelehrte des byzantinischen Zeitalters, nachdem die lange als zweite justinische Apologie geltende Schrift des Athenagoras diesem wieder zugesprochen worden war, zum Ersatz derselben die Apologie an Pius in zwei Stücke zerlegt haben; indessen spricht

[1] Denn nun versteht man sofort, dass seine Citate aus jener ersten Apologie teils in unsrer sogenannten ersten, teils in unsrer zweiten Apologie sich finden müssen, dass er I 29 u. 31 sogut wie II 12 in derselben Schrift (ἐν ταὐτῷ) und II 2 ἐν τῇ προτέρᾳ ἀπολογίᾳ gefunden hat, und endlich, warum er in seinem Chronikon ad ann. 2156 Abr. nur von Einer Apologie an Pius weiss.

gegen eine solche absichtsvolle Zerlegung der Umstand, dass in der Justinushandschrift aus dem 14. Jahrh. die beiden Stücke umgestellt und das kleinere mit einer ganz unpassenden Ueberschrift versehen erscheinen. Und wenn meine S. 137 ausgeführte Ansicht, dass der frühe der Apologie angefügte unechte urkundliche Anhang ursprünglich sich an II 15 anstatt an I 68, wo ihn die Handschrift anreiht, angeschlossen habe, richtig ist, also die Stücke in der Reihenfolge b a c anstatt in der richtigen a b c überliefert sind, so muss die Ursache der handschriftlichen Verstellung der Stücke wohl eher in einem unglücklichen Zufall gesucht werden, der sie einem Abschreiber in verschobener Ordnung darbot.

Wie man indessen die beiden eben berührten Fragen beantworten mag, die Ueberzeugung von der Zusammengehörigkeit und Einheit der beiden uns überlieferten Stücke, dass sie zusammen die von Eusebius oft erwähnte Apologie Justins an Antoninus Pius ausmachen, dürfte aus dem vorstehenden schlichten Bericht über den handschriftlichen Befund, die Natur beider Stücke, die Angaben des Eusebius und die verschiedenen daraus entstandenen, nach einander hervorgetretenen Ansichten der Forscher schon mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sich ergeben. Dass aber die sogenannte zweite Apologie wirklich nicht bloss ein durch ein zufälliges Ereignis veranlasster Nachtrag oder Begleitschreiben zur ersten, sondern vielmehr ein integrierender Bestandteil der justinischen Rechtfertigung des Christentums vor Kaiser Pius und seinem an der Regierung beteiligten Sohne M. Aurel, ihr unentbehrlicher, das Ganze planvoll abschliessendender Schlussteil ist, das hoffe ich nicht nur in meinen die Ansicht Bolls [1] bestätigenden, übrigens unabhängig von ihm gemachten Bemerkungen zu I 68. II 1, 1—2. 15, 2 und 4, sondern vor allem durch meine S. 58—64 unternommene Klarlegung des Inhalts und Gedankengangs der ganzen Rechtfertigungsschrift des Genauern nachgewiesen zu haben.

Sodann mag zur weitern Bestätigung unsrer Annahme noch auf zwei nicht unwichtige neue Beobachtungen aufmerksam gemacht werden: Einmal, dass in Apol. I sich schon Hinweise auf Apol. II finden, sofern das II 1—2 ausführlich erzählte Ereignis dem Schriftsteller offenbar schon bei dem lebhaften Ausdruck seiner Entrüstung I 4. 5. 12. 17. vorgeschwebt hat, und sofern I 46, 4 vorläufig (τανῦν) auf eine Ausführung verzichtet wird, die erst II 5 und 10 an einer angemesseneren Stelle nachgeliefert wird, wie auch der in Apol. I öfters (z. B. 2. 12. 45. 57. 68) berührte Gedanke, dass die heidnischen Verfolgungen den Christen nicht schaden können, seine eigentliche Begründung und Ausführung erst in Apol. II (besonders c. 11) findet. Zum andern aber, dass, wie ich zu II 1, 3 gezeigt habe, Justin an 3 Stellen der Apol. II

[1] Die ich, als ich meine Anmerkungen niederschrieb, noch gar nicht kennen gelernt hatte.

(nämlich c. 1. 12. 15) seine Eingabe (βιβλίδιον libellus) ein aus mehreren λόγοι d. h. Reden oder Büchern bestehendes, also grösseres Schriftwerk genannt hat, wie auch Eusebius K. G. IV 11, 11 damit übereinstimmend berichtet, dass er an Antoninus Pius und den römischen Senat λόγους ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν ἔχοντας gerichtet habe. Da nun Apol. II höchstens einen λόγος darstellt, so geht unwiderleglich aus jenen 3 Stellen, wie auch aus den früher erwähnten Zurückverweisungen in II 3. 5. 7 auf Stellen in Apol. I, hervor, dass Justin Apol. II nur mit I zusammen als eine σύνταξις λόγων d. h. als ein aus mehreren Buchrollen zusammengesetztes einheitliches Schriftwerk bezeichnet haben kann. Vielleicht hat uns Eusebius in den angegebenen Worten noch den Titel der justinischen Apologie erhalten, der also etwa folgendermassen gelautet hätte: *Des (Philosophen) Justinus Bücher zur Rechtfertigung des christlichen Glaubens* (oder nach Apol. I 3 *des Lebens und der Lehre der Christen) an den Kaiser Antoninus den Frommen*. So führte ja auch die der justinischen an Umfang ungefähr gleiche, etwa 25 Jahre später verfasste Apologie des Theophilus den Titel: Θεοφίλου πρὸς Αὐτόλυκον Ἕλληνα περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως λόγοι τρεῖς. Auch die Zahl der Buchrollen der justinischen Apologie dürfte, wie ich S. 116 ausgeführt habe, drei gewesen sein. Mit der Uebertragung der Schrift auf Pergamentblätter wird die alte Bucheinteilung gerade wie beim Dialogus c. Tryphone verloren gegangen und zugleich die Möglichkeit jener sonderbaren Verstellung des Textes geschaffen worden sein, die wir in der Justinushandschrift wahrnehmen.

7.

Eine nicht unwichtige Frage ist endlich die nach der Abfassungszeit der justinischen Apologie an Kaiser Antoninus Pius. Denn, da nunmehr die Einheit der früher getrennten und auseinandergehaltenen Apol. I und II als festgestellt gelten darf, kann die Fragestellung nur noch also lauten. Zur Beantwortung der bis in die jüngste Zeit strittigen Frage[1] werden zunächst Anhaltspunkte in dem Werke selbst zu suchen sein. Als solche können folgende in Betracht kommen:

a) Neben dem in der allerdings (vgl. S. 65) schon frühe verderbten und darum mit Vorsicht zu verwendenden Ueberschrift I 1 genannten Kaiser (αὐτοκράτωρ) Antoninus Pius, der als Adressat übrigens unzweifelhaft feststeht durch die wiederholte Beziehung auf seine vielgerühmte Fröm-

---

[1] Ausführlicher haben über sie ausser Semisch, Otto, Boll, Aubé, Engelhardt, Harnack a. a. O. gehandelt: Volkmar, die Zeit Justins des Märtyrers, in den theol. Jahrbb. 1855. Th. Keim, die Zeit der Apol. Just. d. M. an Antonin d. Frommen, Protest. K.-Z. 1873 S. 618 ff. Th. Zahn, Theol. Literatur Zeitung 1876 S. 444 ff. G. Krüger, Zur Abfassungszeit der Apologieen Justins, Jahrbb. für protest. Theol. 1890 S. 579 ff.

migkeit (vgl. I 2. 3. 12 II 2. 15), erscheint überall zwar nicht in gleicher Würde, aber doch als an der Regierung und darum auch an der Verantwortlichkeit vor Gott mitbeteiligt des Kaisers philosophischer Sohn I 1. II 2), d. h. M. Aurelius Verus oder, wie Justin nach Hadrians volkstümlich gewordenem Brauche ihn I 1 zu nennen vorzog, Verissimus, auf dessen philosophische Bildung und Denkart Justins Ausführungen nicht minder berechnet sind als auf seines Adoptivvaters Frömmigkeit und Rechtlichkeit. Nun ist M. Aurel, geboren 121 n. Chr., in die Stellung eines Mitregenten eingetreten erst seit dem Jahr 147, wo ihm die tribunicische und proconsularische Gewalt übertragen wurde. Und ebenso geht aus seinem Briefwechsel mit seinem Lehrer in der Beredsamkeit M. Cornelius Fronto mit Sicherheit hervor, dass er keinenfalls vor dieser Zeit von Justin für die Zunft der Philosophen in Anspruch genommen werden konnte.[1] Denn nachdem er Jahre lang unter der Leitung dieses Fronto und des Herodes Atticus vorzugsweise rhetorische Studien getrieben hatte, wurde er erst ungefähr von seinem 25. Jahre ab der Inhaltslosigkeit derselben bewusst und überdrüssig und wandte sich von nun ab mit ganzem Eifer dem Studium der stoischen Philosophie unter Anleitung des Apollonius aus Chalcedon und der römischen Staatsmänner Junius Rusticus und Claudius Maximus zu, obwohl sich Fronto noch Jahre lang bemühte, seinen früheren Schüler in der Eloquenz zu den verlassenen rhetorischen Studien zurückzuführen, woraus eben hervorgeht, dass dieser in der öffentlichen Meinung wohl nicht vor seinen Mannesjahren als Philosoph gelten konnte. Als solchen aber und zwar als ernsthaften Vertreter der stoischen Philosophie behandelt Justin ihn überall in seiner Apologie. Erscheint M. Aurel somit schon als Mitregent und als ein notorischer Philosoph, den Justin II 8 sogar sich zum Schiedsrichter zwischen ihm und dem Cyniker Crescens wünscht, so wird der i. J. 130 n. Chr. geborene Adoptivbruder M. Aurels, Lucius Verus, nur einmal I 1 und

---

[1] Zwar Julius Capitolinus, M. Ant. philos. 2, schreibt: *philosophiae operam vehementer dedit et quidem adhuc puer.* Und diese Nachricht scheint durch M. Aurel selbst bestätigt zu werden, wenn er in seinen Selbstbetrachtungen I 6 erzählt, dass sein Erzieher Diognet ihn von früher Jugend ab an eine stoische Lebensweise gewöhnt habe. Dass es sich aber dabei noch nicht um philosophische Studien gehandelt hat, geht aus einem Brief an Fronto aus dem J. 146 n. Chr. (Naber, M. Cornelii Front. et M. Aurelii Epistolae, S. 75) hervor, wo er schreibt, die Schriften des Stoikers Aristo haben es ihm angethan und ihn von der Ausarbeitung der ihm von Fronto gestellten rhetorischen Aufgabe abgehalten. Er schäme sich, dass er trotz seiner 25 Jahre es noch zu keinem Wissen, das etwas tauge, und noch zu keinen geläuterten sittlichen Grundsätzen gebracht habe. Was er darunter verstand, geht auch aus den Selbstbetr. I 7 und 17 hervor, wo er dem Rusticus und den Göttern dafür dankt, dass er Epiktet kennen gelernt und von den falschen Wegen der Sophisten, d. h. den rhetorischen und poetischen Spielereien, abgebracht worden sei. Die späteren Briefe des Fronto beweisen, wie betrübt dieser über die Wendung in M. Aurels Bestrebungen gewesen ist, vgl. z. B. Naber S. 144 ff. 148. 153. 161.

zwar als *Liebhaber der Studien* (ἐραστὴς παιδείας) genannt. Diese Benennung weist wohl darauf hin, dass er damals ein mit poetischen und rhetorischen Studien und ritterlichen Uebungen beschäftigter junger Mann war (vgl. S. 65 f.). Und da er unter Pius überhaupt an der Regierung niemals teilgenommen und immer als Privatmann gelebt hat, erklärt sich seine Nennung in der Ueberschrift der Apol., wie schon Keim bemerkt hat, wohl nur daraus, dass er schon dem Senat, dem diese ja auch gewidmet ist, angehörte, vielleicht nicht lange vorher in denselben aufgenommen war. Dies ist (nach Capitolin. Verus c. 3) 153 n. Chr. geschehen.

Uebereinstimmend aber wird sich aus diesen Erwägungen die Gewissheit, dass die Apologie nach dem Jahre 147, und die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass sie mehrere, vielleicht 6—8 Jahre nach diesem Zeitpunkt verfasst ist.

b) Aus I 32. 34. 46 erhellt, dass Justinus sich Jesus zu der Zeit geboren denkt, als nach dem Zusammensturz der einheimischen Monarchie Judäa in die römische Verwaltung überging und dem Landpfleger Quirinius unterstellt wurde, und dass nach seiner Zeitrechnung seitdem 150 Jahre vergangen sind. Da nun der Census des Quirinius ins Jahr 7 unsrer Zeitrechnung zu setzen ist, ergäbe sich als Abfassungszeit der Apologie das Jahr 7 + 150 oder 157 n. Chr. Doch ist auch denkbar, dass Justin mit Lucas 3, 21 die Geburt Jesu etwa 30 Jahre vor das 15. Regierungsjahr des Tiberius, also ungefähr auf den Anfang unsrer Zeitrechnung gesetzt hat. Sonach ergibt sich auch hieraus, die Apologie kann nicht früher als 147, wohl aber mehrere Jahre nach 150 n. Chr. verfasst sein.

c) Dasselbe Ergebnis gewinnt man aus dem, was Justin I 26. 58 über seinen Zeitgenossen, den Häretiker Marcion, berichtet, der damals auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit gestanden zu haben scheint, und den Justin schon früher in seiner ketzerbestreitenden Schrift angegriffen hatte. Denn da Marcion, wie wir S. 78 angedeutet, nicht wohl vor 145 n. Chr. hervorgetreten war, zur Zeit der Abfassung der Apologie aber schon in allen Ländern der Welt Anhänger gewonnen hatte, so kann diese nicht vor, wohl aber nach 150 n. Chr. verfasst sein.

d) Auf die Jahre 144—160 verweist uns die Erwähnung des Stadtpräfekten Urbicus II 1. 2. Denn, wie S. 114 gezeigt wird, hat er sein Amt frühestens 144 n. Chr. angetreten und etwa bis 160 bekleidet.

Auf Grund dieser untereinander übereinstimmenden und sich gegenseitig unterstützenden Ergebnisse kann mit Sicherheit behauptet werden, die Apologie muss nach 147 und vor 160 entstanden sein,[1] mit

[1] Die Unhaltbarkeit der von Semisch, Otto, neuerdings wieder von Usener, Religionsgeschichtliche Studien 1889, S. 101 ff und G. Krüger vertretenen Ansicht, dass Apolog. I gleich zu Anfang der Regierung des Pius 138 oder 139 n. Chr. entstanden sein müsse, weil M. Aurel in der Adresse I 1 nicht Caesar d. h. Mitregent ge-

Wahrscheinlichkeit aber angenommen werden, sie wird eher einige Jahre nach 150 als vor 150 geschrieben sein. Der Dialogus c. Tryph. liefert keinen brauchbaren Anhaltspunkt,[1] und so ist man, wenn man sich mit dem gewonnenen Ergebnis noch nicht zufrieden geben will, genötigt fremde, spätere Zeugnisse zu Rate zu ziehen. In Betracht kann hiebei nur Eusebius kommen, der, wie S. 126 f. des Genauern gezeigt wird, freilich selbst keine feste Ansicht über die Abfassungszeit unsrer Apologie gehabt, aber uns doch einige wertvolle Anhaltspunkte dafür hinterlassen hat. Denn wenn er K. G. IV 11 erzählt, dass auf den römischen Bischof Pius Anicetus gefolgt sei, unter dem Hegesipp nach Rom kam, und dass zu damaliger Zeit (ἐπὶ τῶνδε) besonders Justin als Vorkämpfer des christlichen Glaubens gewirkt, gegen Marcion geschrieben und an Antoninus seine Rechtfertigungsschrift für den christlichen Glauben gerichtet habe, und wenn er in seinem Chronikon den Episcopat des Anicetus mit der 233 Olympiade (153 n. Chr.) beginnen lässt und unmittelbar hinter dieser Angabe das Auftreten des Cynikers Crescens, des aus II 8 bekannten Gegners Justins, verzeichnet,[2] so werden wir berechtigt sein, die Eingabe des Justin an Antoninus in den Episcopat des Anicetus und zwar in die ersten Jahre desselben zu setzen, weil jenes feindselige Hervortreten des Crescens ihrer Abfassung offenbar unmittelbar vorausging und von dem vermutlichen Gewährsmann des Chronisten, Julius Africanus, eben wegen Justins Beziehung darauf der Erwähnung wert gehalten wurde. Demgemäss gewännen wir als genauere Zeitbestimmung für die Abfassung der Apologie etwa die Jahre 153—155 n. Chr., eine Bestimmung, die, wofern sie allein durch

---

nannt sei, geht aus den Bemerkungen über die Adresse S. 65 f. ebenso wie aus den obigen Ausführungen a—c genugsam hervor, auch wenn man die Frage nach der Einheit beider Apologieen ganz aus dem Spiele lässt.

1 Mit Recht hat Th. Zahn, Zeitschr. f. Kirchengesch. 8. Bd. S. 49 ff. bemerkt, dass die Beziehungen des Dialogs auf den jüngst (νῦν) vorgekommenen jüdischen Krieg nur zur Staffage des Gesprächs gehören, aber durchaus nicht zur Bestimmung seiner Abfassungszeit benützt werden können, und dass, wenn Justin c. 120 auf seine Eingabe an den Kaiser verweise, dies auf einer harmlosen Vermischung der Gegenwart des Schriftstellers mit dem vergangenen Moment beruhe, in den er seine Leser zurückzuversetzen wünsche.

2 A. Harnack, der das Verdienst hat, in den Text. u. Untersuch. I S. 142 f. zuerst diese Angabe des Chronikons über Crescens für die Bestimmung der Abfassungszeit der Apologie verwertet zu haben, setzt das Auftreten des Crescens und damit auch die Abfassung der Apol. ins Jahr 152, weil er es bei Schoene II S. 170 zum 15. Regierungsjahre des Antoninus (= 2168 Abr.) verzeichnet findet. Indessen ist in der armenischen Uebersetzung des Euseb. (ed. Aucher 1818 II p. 161) die Bemerkung über Crescens zwar neben, aber doch zugleich auch etwas unter die über Anicet zu Olymp. 233,1 gemachte gesetzt und bei Hieronymus erscheint sie sogar beim J. 2170 (Schoene, S. 171) oder 2171 Abr. (Angelo Mai, Scr. vet. nov. coll. VIII S. 386), d. h. 154 oder 155 n. Chr., wie denn auch der Ansatz für Anicet in den Handschriften des Hieronymus zwischen 2169—2173, d. h. 153—157 n. Chr. schwankt. Darum scheint es mir geraten, das Auftreten des Crescens, wie S. 127 geschehen, zwischen 152—154 oder, was ich noch vorziehen möchte, zwischen 153—155 anzusetzen.

die Angaben des Eusebius gestützt würde, vielleicht fragwürdig genannt werden könnte, aber da sie mit den aus der Apologie selbst gewonnenen Ergebnissen merkwürdig übereinstimmt, durchaus glaubwürdig erscheint. Bei dieser Ansetzung dürfte auch der grosse Fortschritt, den die Apologie Justins im Vergleich zu der um etwa 12—14 Jahre früher verfassten Apologie des Aristides bedeutet, geschichtlich verständlicher werden. Der in der Zwischenzeit entbrannte Kampf mit dem inneren Feind der christlichen Kirche, dem Gnostizismus, hatte gewiss wesentlich zur Förderung einer wissenschaftlichen und schriftstellerischen Behandlung des christlichen Glaubens und zur Entwicklung einer zum Angriff wie zur Abwehr bereiten Dialektik in kirchlichen Kreisen beigetragen.

I.

1. An den Herrscher, den Erhabenen (Augustus) Titus Aelius Hadrianus Antoninus, den Frommen, und an Verissimus Caesar,* seinen Sohn, den Freund der Weisheit, und an seinen Sohn Lucius, den Liebhaber der Studien,[1] an den heiligen[2] Senat und das ganze römische Volk richte ich, Justinus, Priscus Sohn und Bacchius Enkel, aus Flavia Neapolis in der syrischen Landschaft Palästina, im Namen der allen Völkern auf Erden zugehörigen,[3] mit Unrecht Gehassten und Verleumdeten, zu deren Zahl ich selbst gehöre, nachfolgende Ansprache und Bitte.

2. Dass die wirklich Frommen und die wirklichen Freunde der Weisheit es ablehnen, hergebrachten Anschauungen sich anzuschliessen, wenn diese unrichtig sind, und nur das Wahre achten und lieben, fordert die Vernunft. Denn nicht nur verbietet es die gesunde Vernunft[1] ungerechten Handlungen oder Lehren nachzufolgen, sondern der Wahrheitsfreund muss auch unter allen Umständen, selbst mit Hintansetzung des eigenen Lebens und drohendem Tode zum Trotze, das Rechte zu bekennen und zu thun sich entschliessen. Ihr nun höret euch überall die Frommen und Freunde der Weisheit, Hüter der Gerechtigkeit und Liebhaber der Studien nennen; ob ihr es aber auch wirklich seid, das muss sich erst zeigen. Denn wir sind vor euch erschienen, nicht, um mit dieser Schrift euch zu schmeicheln oder euch zu Gefallen zu reden, sondern um zu fordern, dass ihr nach Massgabe strenger und genau prüfender Vernunft einen Spruch (über uns) fället, unbeirrt durch vorgefasste Meinung oder durch die Rücksicht auf abergläubische Menschen und ohne in unvernünftiger Leidenschaft und einem alt eingewurzelten Vorurteil zu Liebe euch selbst das Urteil zu sprechen. Sind wir doch überzeugt, dass uns von niemand etwas Uebles zugefügt werden kann, es sei denn, dass wir uns auf einer Uebelthat betreten lassen oder als böse Menschen erfunden worden seien. Ihr aber könnt uns wohl das Leben nehmen, schaden aber könnt ihr uns nicht.[2]

3. Damit man aber dies nicht für ein unsinniges und keckes Gerede halte, so verlangen wir, dass die Anschuldigungen, welche man gegen uns[1] vorbringt, untersucht werden, und dass wir, falls sie sich als begründet herausstellen, die Strafe erhalten, welche Ueberführten gebührt. Sollte aber uns nichts nachgewiesen werden können, so verbietet euch die lautere Vernunft, eines bestehenden Vorurteils wegen unschuldigen Menschen oder vielmehr euch selbst ein Unrecht zuzufügen, indem ihr es über euch gewinnet, nicht nach richterlichem Ermessen, sondern aus Leidenschaft die Strafen zu verhängen. Hingegen wird jeder Vernünftige es als eine angemessene, ja als einzig richtige Forderung anerkennen, dass die Unterthanen sich ausreichend über ihr Leben und Denken verantworten, die Regierenden aber ihrerseits bei ihrem Urteilsspruche sich nicht von Gewaltthätigkeit und Willkür, sondern von Frömmigkeit und Liebe zur Weisheit leiten lassen sollen. Denn nur so werden die Regierenden wie die Regierten des Glückes geniessen. That doch auch irgendwo einer der Alten den Ausspruch: *Kein Staatswesen gedeiht, wo nicht Herrscher wie Beherrschte Freunde der Weisheit sind.*[2] Unsere Aufgabe muss es also sein, in unser Leben und in unsere Lehren jedermann Einblick zu gewähren, damit wir nicht an Stelle derer, die gewohnt sind über uns in Unwissenheit zu leben, die Strafe für ihre aus Verblendung begangenen Verfehlungen auf uns selbst laden. Euch aber fällt, wie (die) Vernunft unwiderleglich darthut, die Aufgabe zu, nachdem ihr uns vernommen, euch als redliche Richter zu erweisen. Denn seid ihr einmal unterrichtet, wird euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zustehen, falls ihr nicht Gerechtigkeit walten lasset.

vgl. Plat. Staat V p. 473.

4. Eine Namensbezeichnung ohne die mit dem Namen verbundenen Handlungen ist weder ein gutes noch schlechtes Kennzeichen.[1] Uebrigens wären wir, dürfte man nach dem uns beigelegten Namen urteilen, die allerbrävsten Leute.[2] Indessen so wenig wir es für recht hielten im Falle, dass wir uns als Uebelthäter herausstellten, dieses unsres Namens wegen unsere Freisprechung zu fordern, so wenig dürft ihr, wenn weder in dieser unsrer Bezeichnung noch in unsrem Verhalten als Bürger ein Unrecht gefunden werden kann, es euch beikommen lassen, Menschen, denen nichts (Böses) nachgewiesen werden kann, (ihres blossen Namens wegen) ungerecht zu bestrafen und dadurch selbst der strafenden Gerechtigkeit zu verfallen. Denn auf einen Namen kann vernünftigerweise weder Lob noch Strafe sich gründen, wenn nicht durch Thatsachen etwas Löbliches oder Schlechtes erwiesen werden kann. Straft ihr doch die vor euern Richterstuhl Geladenen alle nicht, bevor ihre Schuld erwiesen ist. Bei uns aber lasset ihr schon den Namen als Schuldbeweis gelten, obwohl, nach unsrem Namen zu urteilen, ihr vielmehr unsere Ankläger bestrafen müsstet. Werden wir doch angeklagt, Christen[3]

zu sein; Brave zu hassen aber ist ungerecht. Und wieder, wenn einer von den Angeklagten sich aufs Leugnen legt und die einfache mündliche Erklärung abgiebt, kein Christ zu sein, so sprecht ihr ihn frei, als hättet ihr ihm keine Verschuldung mehr vorzuwerfen; bekennt aber einer, dass er ein Christ ist, so verurteilt ihr ihn wegen dieses Bekenntnisses[3] anstatt beider, des Leugnenden und des Bekennenden Lebenswandel zu prüfen und so jeden nach seinen Werken zu beurteilen. Denn ebenso wie manche, welche die Mahnung (Mat. 10, 33) ihres Meisters Christi (ihn) nicht zu verleugnen, zu Herzen genommen haben, durch ihr Verhör als Werber (für unsere Sache) wirken,[4] geben andere, deren Lebenswandel ein schlechter ist, erklärlicherweise denen, die auch ohnedem geneigt sind allen Christen Gottlosigkeit und Schlechtigkeit nachzusagen, dazu Veranlassung, trotzdem auch hiefür kein genügender Grund vorliegt. Nehmen doch auch manche Namen und Aeusseres von Philosophen an, die in keiner Weise thun, was diesem Vorgeben entspräche. Und ihr wisset, dass auch Männer aus alter Zeit, welche einander in Ansichten und Lehrsätzen vollkommen widersprochen haben, doch alle gleichermassen als Philosophen bezeichnet werden. Darunter sind solche, die den Atheismus gelehrt haben. Und die früheren Dichter haben den Zeus und seine Söhne als Wollüstlinge dargestellt. Und wer solche Anschauungen teilt, dem wird von euch nicht gewehrt, vielmehr setzet ihr noch Preise und Ehren für diejenigen aus, welche jene in schönklingenden Worten verhöhnen.[5]

5. Wie stimmt nun damit, dass ihr bei Anklagen gegen uns, die doch das Gelübde[1] ablegen kein Unrecht zu begehn und keine solche gottesleugnerischen Ansichten zu hegen, so kurzen Prozess machet? Uns strafet ihr, da die Wahrheit gesagt werden soll, ohne Urteil und Recht, ohne Bedenken, in unvernünftiger Leidenschaft, gestachelt von bösen Dämonen. Sind doch schon in alter Zeit böse Dämonen auf Erden erschienen, haben mit Weibern gebuhlt, Knaben verführt und den Menschen Schreckbilder vorgegaukelt, so dass diejenigen, die solche Vorgänge nicht durch Vernunft prüften, verwirrt wurden: von Furcht berückt und ihre Natur als böse Dämonen verkennend, nannten sie dieselben Götter und bezeichneten jeden von ihnen mit dem Namen, den er sich selbst beilegte[2]. Als aber Sokrates durch lautere Vernunft und gewissenhafte Prüfung den Thatbestand aufzuklären und die Menschen von den bösen Dämonen abzuziehen versuchte, da brachten hingegen[3] diese vermittelst boshafter Menschen es dahin, dass auf ihre Anklage hin, er führe neue Götterwesen ein, Sokrates als Gottesleugner und Frevler gegen die Götter hingerichtet wurde. Und das Nämliche setzen sie auch gegen uns ins Werk. Denn nicht allein in Griechenland durch Sokrates hat Vernunft sie entlarvt, der verkörperte und menschgewordene Vernunftgeist (Logos)[4] selbst, der sich Jesus Christus nennt, hat es auch

Plat. X Mer

auf aussergriechischem (barbarischem) Boden gethan. Ihm folgend erklären wir Wesen, die solche Handlungen begangen haben, nicht nur für keine richtigen Gottheiten, sondern für böse und ruchlose Dämonen, die in ihrem Thun sich nicht einmal mit den nach Tugend strebenden Menschen messen können.

6. Eben darum aber heissen wir auch Gottesleugner. Und allerdings bekennen wir jenen vermeintlichen Göttern gegenüber Gottesleugner zu sein, nicht aber gegenüber dem wirklichen und wahren Gott, der der Vater der Gerechtigkeit und Keuschheit[1] und der übrigen Tugenden ist und nichts gemein hat mit dem Schlechten. Ihn und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diese unsre Lehre mitgeteilt hat, sowie das Heer der andern guten Engel, die (ihm) folgen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist[2] verehren wir und beten wir an mit einer auf Vernunft und Wahrheit[3] gegründeten Ehrfurcht, und neidlos teilen wir jedem, der sich belehren lassen will, die Lehre, wie wir sie empfangen haben, mit.

7. Aber, wird man mir einwenden, schon Manchem, der festgenommen worden ist, sind Uebelthaten nachgewiesen worden. Wohl, vielfach und bei vielen würdet ihr, wenn ihr jedesmal den Lebenswandel der Angeklagten einer Untersuchung unterziehen wolltet, finden, dass sie übel gelebt haben;*[1] aber Fälle, wie die eben genannten, sind nicht der Grund, dass ihr (uns) verurteilt. Ueberhaupt geben wir auch die Thatsache zu, dass, wie bei den Griechen alle diejenigen, die nach freiem Ermessen Lehren aufgestellt haben, von jedermann, so verschieden auch ihre Lehrsätze sind, unterschiedslos als Philosophen bezeichnet werden, ebenso auch den Weisen,[2] welche auf aussergriechischem Boden erstanden und in Ruf gekommen sind, eine gemeinsame Benennung[3] anhaftet, indem sie alle ohne Unterschied als Christen bezeichnet werden. Eben darum aber verlangen wir, dass ihr (euch nicht mit diesem Namen begnüget, sondern) bei jedem Angeschuldigten seinen Handlungen nachforschet, damit dann derjenige, dem Vergehungen nachgewiesen werden, als Verbrecher bestraft werde, nicht aber als Christ, und derjenige, dessen Unschuld erwiesen wird, als ein Christ, der kein Unrecht begeht, freigesprochen werde. Dass, wer einen solchen angeschuldigt hat, bestraft werde, wollen wir nicht verlangen;[4] er ist genügsam bestraft durch seine eigene Bosheit und Unkenntnis des Guten.

gl. II, 1. u. it. Ap., p. 30D

8. Dass wir aber dies nur in eurem Interesse dargelegt haben, möget ihr daraus abnehmen, dass es ja bei uns stünde, zu leugnen, wenn wir verhört werden. Allein wir wollen nicht leben um den Preis einer Lüge. Denn wir verlangen nach einem ewigen und sündlosen Leben und sehnen uns darum nach dem Zusammenwohnen mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls, und wir eilen zum Bekenntnis, weil wir glauben und überzeugt

sind, dass dieses nur denjenigen zu teil werden kann, die Gott ihre Folgsamkeit und ihre Sehnsucht, bei ihm zu wohnen, wo das Böse keine Pein mehr schafft, thatsächlich erwiesen haben. Dies, um es in wenigen Worten zu sagen, ist was wir erwarten, was wir von Christus gelernt haben und was wir lehren.[1] Uebrigens hat Platon in ähnlichem Sinn gesagt: Rhadamanthys und Minos werden die Ungerechten, wenn sie vor ihnen erscheinen, bestrafen, nur dass wir dieses Amt Christus zuschreiben und an eine Vereinigung der Seelen mit ihren ursprünglichen Leibern und nicht nur an eine tausendjährige, wie Platon, sondern an eine ewige Bestrafung glauben. Will man dies nun für unglaublich oder unmöglich erklären, so geht doch dieser Irrtum, solange wir keines thatsächlichen Vergehens überführt werden, nur uns und sonst niemand an.

Gorg. p. 52 vgl. 18. A.

Phädr. p. 24 Staat X. 61

9. Indessen ehren wir auch nicht mit allerlei Opfern und Blumenkränzen, was Menschen gebildet, in Tempeln aufgestellt und dann als Götter bezeichnet haben. Denn wir wissen, dass es unbeseelt und tot ist und Gottes Bild nicht trägt. Stellen wir uns doch Gottes Bild, das man zu seiner Ehre dargestellt zu haben vermeint, nicht also vor und glauben, dass jene Darstellungen nur von den auf Erden erschienenen bösen Dämonen Namen und Gestalt tragen. Denn unnötig ist es vor Kundigen aufzuzählen, zu was allem die Künstler durch Meisseln, Schnitzen, Giessen und Hämmern den Stoff gestalten. Selbst oft aus unanständigen Gegenständen bildet ihre Kunst durch blosse äusserliche Veränderung Gestalten, die sie Götter nennen.[1] Wir dagegen finden darin nicht nur etwas Widersinniges, sondern sogar eine Verhöhnung Gottes, wenn er, dessen Herrlichkeit und Schönheit unaussprechlich ist, vergänglichen und der Wartung bedürftigen Dingen seinen Namen leihen muss. Und dass ihre Verfertiger liederliche Leute und, um es kurz zu sagen, jeder Schlechtigkeit fähig sind, wisst ihr wohl. Verführen sie doch ihre eigenen Sklavinnen, die ihnen bei der Arbeit behilflich sind. Welch ein Wahnsinn nun ist es zu meinen, ausschweifende Menschen vermögen für die Anbetung Götter zu schaffen und zu gestalten, und welch ein Wahnsinn, für die Tempel, wo sie aufgestellt sind, Menschen als Hüter zu bestellen! Sieht man denn nicht ein, dass es ein Frevel ist zu denken oder zu sagen, Menschen seien der Götter Hüter?

10. Wir haben aber auch die Lehre empfangen, dass Gott keiner materiellen Opfergaben von seiten der Menschen bedarf; sehen wir ihn doch selbst alles spenden. Dagegen haben wir die Weisung, die Ueberzeugung und den Glauben, dass nur diejenigen ihm angenehm sind, die das ihm innewohnende Gute nachahmen, die Keuschheit, Gerechtigkeit, Menschenliebe und die übrigen Eigenschaften Gottes, der mit keinem Namen benannt werden kann, der ihm verliehen wäre.[1] Und wir sind belehrt worden, dass er, weil er gut ist, der Menschen wegen zu

Anfang alles aus gestaltloser Materie erschaffen hat, [2] und dass diejenigen Menschen, die sich in Werken seines Ratschlusses würdig erwiesen haben, des Verkehrs mit ihm gewürdigt werden und, der Vergänglichkeit und allem Leiden enthoben, mit ihm herrschen sollen. Denn so gewiss er sie zu Anfang, als sie noch gar nicht waren, erschaffen hat, so gewiss, glauben wir, werden die, welche erwählt haben, was ihm wohlgefällt, dieser Wahl wegen der Unvergänglichkeit und der Lebensgemeinschaft mit ihm gewürdigt werden. Denn, dass wir zu Anfang das Dasein erhielten, war nicht unser Verdienst; streben wir aber dem nach, was ihm lieb ist, indem wir es mit den uns von ihm selbst geschenkten Vernunftkräften erwählen, so machen wir (ihn) uns gewogen und gewinnen (sein) Vertrauen.[3]

Und wir glauben es liegt im Interesse aller Menschen, sich von der Erwerbung dieser Erkenntnis nicht abhalten, sondern sich dazu ermuntern zu lassen. Denn,[4] was die menschlichen Gesetze nicht bewirken konnten, das hätte der göttliche Vernunftgeist (schon) zu stande gebracht, wenn nicht die bösen Dämonen, sich verbündend mit der in jedem Menschenherzen vorhandenen, zu allem fähigen und ihrem Wesen nach vielgestaltigen Lust zum Bösen, lügnerische und gottlose Anschuldigungen ausgestreut hätten, von denen uns doch keine einzige trifft.

11. Und so habt ihr, weil ihr gehört, dass wir ein Reich erwarten, ohne weiteres vermutet, wir meinen ein irdisches, während wir doch den Anteil an Gottes Reich damit meinen, wie es sich ja auch daraus ergibt, dass wir, wenn wir von euch verhört werden, uns als Christen bekennen, obwohl wir wissen, dass auf dieses Geständnis der Tod als Strafe gesetzt ist. Denn erwarteten wir ein irdisches Reich, so würden wir doch wohl leugnen, um nicht hingerichtet zu werden, und würden verborgen zu bleiben suchen, um, was wir erwarten, zu erlangen. Aber weil unsre Hoffnungen nicht auf das Jetzt gerichtet sind, kümmern uns Henker nicht, zumal da wir so wie so sterben müssen.

12. Dagegen habt ihr auf dieser Welt keine besseren Verbündeten und Helfer zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung als uns, die wir lehren, dass ein Betrüger, Wucherer, Meuchelmörder so wenig wie ein Tugendhafter Gott verborgen bleiben könne, und dass ein jeder, je nachdem es seine Thaten wert seien, entweder ewiger Bestrafung oder ewigem Heile entgegengehe. Denn, wenn alle Welt zu dieser Ueberzeugung käme, so würde niemand kurzer Zeit wegen dem Bösen sich zuwenden angesichts der ihm bevorstehenden ewigen Verdammnis im Feuer, sondern man würde auf alle Weise sich zusammennehmen und sich mit Tugend schmücken, um der von Gott dargebotenen Güter teilhaftig zu werden und von den Strafen frei zu bleiben. Denn wer[1] jetzt wegen der von euch eingerichteten Gesetze und Strafen bei

einem Vergehen unentdeckt zu bleiben sucht, aber, weil er die Möglichkeit kennt vor euch als vor Menschen unentdeckt zu bleiben, das Vergehen begeht, der würde, wie ihr selbst zugeben werdet, wenigstens um dessen willen, was ihm droht, in der Ordnung bleiben, wenn er davon unterrichtet und überzeugt wäre, dass vor Gott gar nichts, weder eine Handlung noch auch nur ein Gedanke, unentdeckt bleiben kann. Aber es hat den Anschein, ihr fürchtet, es möchten dann alle das Rechte thun und ihr hättet dann nichts mehr zu bestrafen, ein Verhalten, das wohl einem Scharfrichter, nicht aber guten Fürsten anstände. Wir sind übrigens überzeugt, dass auch hierin die schon erwähnte Einwirkung böser Dämonen sich äussert, die ja auch von denen, die nicht nach Massgabe der Vernunft leben, Weihrauch und Verehrung heischen. Von euch indessen, die ihr nach Frömmigkeit und Weisheit strebet, haben wir uns keiner Handlung wider die Vernunft versehen. Stellet aber auch ihr ebenso wie die Unverständigen das Herkommen[2] über die Wahrheit, so thut eben, was ihr vermöget! Uebrigens vermögen Herrscher, denen der Wahn höher steht als die Wahrheit, (gegen uns) auch nicht mehr als Räuber in der Wüste.[3] Dass ihr aber mit euren Opfern kein Glück haben werdet,[4] bezeugt der Vernunftgeist, (Logos) der königlichste und gerechteste Herrscher, den wir nächst Gott, seinem Erzeuger, kennen. Denn so gewiss jedermann sich dagegen sträubt, von seinen Vätern Armut, Krankheit oder Schande als Erbschaft zu übernehmen, so gewiss wird der Verständige sich nicht für das entscheiden, was ihm die Vernunft als unannehmbar widerrät. — Dass das alles so geschehen werde, hat, sage ich, unser Lehrer, der Sohn und Gesandte Gottes, des Vaters aller Dinge und Herrn, Jesus Christus, nach dem wir ja den Namen Christen erhalten haben, vorausgesagt. Und so werden wir ja überhaupt in allem, was er uns gelehrt hat, dadurch bestärkt, dass immer das, was er zuvor als künftig geschehend vorausgesagt hat, thatsächlich auch geschieht. Denn das eben ist Gottes Weise, dass er die Dinge, ehe sie geschehen, ankündigt, und dass sie thatsächlich so geschehen, wie sie vorausgesagt sind.

vgl. 5 u. 10 II, 1. 6.

vgl. Mt. 10. 24, 14.

In Erwägung nun, dass wir nichts anderes von euch fordern als Recht und Wahrheit, hätten wir damit schliessen und auf weitere Darlegungen verzichten können. Allein, da wir wissen, dass ein Geist, der im Irrtum befangen war, nicht so leicht zu einer raschen Aenderung (seiner Ansichten) sich versteht, so haben wir, um die Freunde der Wahrheit zu überzeugen, uns gerne entschlossen, noch einiges beizufügen; erscheint es uns doch nicht undenkbar, dass vor der Wahrheit der Irrtum das Feld räume.

13. Dass wir also keine Gottesleugner sind, wer, der gesunden Verstandes ist, wird das noch in Abrede stellen, wenn wir doch den Schöpfer dieses Weltalls verehren, dabei, wie wir es gelehrt worden sind, behaupten, dass

er keiner blutigen und keiner Trank- oder Räucheropfer bedarf, und ihn
gl. 67. bei allem, was wir geniessen, in Worten des Gebets und der Danksagung, so gut wir können, lobpreisen, da wir die seiner allein würdige Ehrung nicht darin zu suchen gelernt haben, was er zur Nahrung geschaffen hat, im Feuer zu vergeuden, vielmehr darin, es uns selbst und den Bedürftigen zu Gute kommen zu lassen, zugleich aber ihm zum Dank für unsre Erschaffung wie für all die Mittel zu unserm Wohlsein, die Eigenschaften der Dinge und den Wechsel der Jahreszeiten, Huldigungen in Worten und Lobgesänge[1] darzubringen, und wenn wir (endlich) an ihn Gebete richten, dass wir auf Grund unsres Glaubens an ihn (einst) in Unvergänglichkeit wieder erstehen mögen? Und ausserdem ehren wir den, der in (all) dem unser Lehrer gewesen und dazu geboren worden ist, Jesus Christus, den unter Pontius Pilatus, dem Landpfleger Judäas zur Zeit des Kaisers Tiberius, Gekreuzigten, den wir als den Sohn des wahrhaftigen Gottes erkannt haben und an die zweite Stelle setzen, und in dritter Linie den prophetischen Geist, und dass wir dies der Vernunft gemäss thun, wollen wir beweisen. Hierin nämlich beschuldigt man uns des Wahnsinns, indem man aus Unkenntnis des darin beschlossenen Geheimnisses (Mysteriums) uns vorhält, dass wir die zweite Stelle nach dem unveränderlichen und ewigen Gott und Erzeuger des Alls einem gekreuzigten Menschen einräumen. Welche Bewandtnis es damit hat, wollen wir auseinandersetzen und ermahnen euch dabei recht aufzumerken.[2]

14. Denn wir sagen es euch zum voraus, ihr müsst euch hüten, dass nicht die schon früher von uns angeklagten Dämonen euch berücken und überhaupt vom Lesen und Erfassen unserer Worte abziehen. Bemühen sie sich doch an euch Sklaven und Diener zu haben und wissen jeden, der auf keine Weise sich um sein eigenes Heil bemüht, bald durch Traumerscheinungen bald auch durch Zauberblendwerk sich unterthan zu machen. (Macht euch von ihnen los),[1] wie wir, seitdem wir von dem Vernunftgeist uns haben überzeugen lassen, uns von ihnen los gemacht haben und jetzt nur noch dem ungezeugten Gott durch seinen Sohn anhangen.

Hatten wir früher an der Unzucht Gefallen, so huldigen wir jetzt einzig der Keuschheit; gaben wir uns einst mit Zauberkünsten ab, so haben wir uns jetzt dem guten, ungezeugten Gott übergeben; schätzten wir den Erwerb von Geld und Gut höher als alles, so stellen wir jetzt was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen es mit jedem Bedürftigen; hassten und mordeten wir einander und gönnten wir dem Fremden, weil er andere Bräuche hat, nicht einmal unsere Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt, seit Christus erschienen, als Tischgenossen zusammen, beten für unsre Feinde, und suchen, die uns ungerechter Weise hassen, zu überreden, dass auch sie nach Christus schönen Weissagungen leben und dadurch zu der frohen Hoff-

nung gelangen, einmal dieselben Güter, wie wir, von dem Herrn über alles, Gott, zu empfangen.[2] Damit ihr aber nicht glaubet, wir spiegeln euch nur etwas vor, halten wir es für angezeigt, unsrer eigentlichen Beweisführung[3] den Wortlaut einiger Lehrsprüche Christi vorauszuschicken, und euch, als vielvermögenden Herrschern, liegt die Aufgabe ob, zu prüfen, ob diese Lehre, die wir empfangen haben und die wir andern überliefern, wahr ist. Es sind kurze und knappe Aussprüche, was wir aus seinem Munde haben.[4] Denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft. vgl. Mt. 7. 29.

15. Ueber die Keuschheit hat er folgendes gesagt: *Wer nach einem Weibe sieht, um ihrer zu begehren, hat mit dem Herzen vor Gott schon einen Ehebruch begangen.* Und: *Wenn dein rechtes Auge dich ärgert, so schlage es aus. Denn es ist dir besser, einäugig ins Himmelreich einzugehen als mit beiden ins ewige Feuer gesandt zu werden.* Und: *Wer eine von einem andern Mann Entlassene heiratet, bricht die Ehe.* Und: *Es gibt manche, die verschnitten worden sind von den Menschen, es gibt solche, die als Verschnittene geboren sind, es gibt aber auch solche, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen, nur fassen das nicht alle.* Also sind nach dem Urteil unseres Lehrers ebensowohl diejenigen Sünder, welche (unter Auflösung der ersten [1]) eine nach menschlichem Gesetz erlaubte zweite Ehe schliessen, als diejenigen, die ein Weib ansehen, um ihrer zu begehren. Denn nicht nur, wer thatsächlich die Ehe bricht, ist nach seinem Urteil verworfen, sondern auch, wer ehebrecheriche Gelüste hat, da Gott nicht blos die Handlungen, sondern auch die Gedanken offenbar sind. Und gar viele Männer und Frauen, die von Jugend auf Schüler des Christus gewesen sind, sechzig- oder siebenzigjährige, sind bis zur Stunde keusch geblieben, und ich getraue mir solche in jedem Lande aufzuweisen, ganz zu schweigen von der unzähligen Menge derjenigen, die von Ausschweifungen abgelassen und solche Grundsätze angenommen haben. Denn nicht die Gerechten und die Enthaltsamen hat Christus zur Sinnesänderung aufgefordert, sondern die Gottlosen, die Ausschweifenden und die Ungerechten. Hat er doch also gesprochen: *Nicht Gerechte zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder zur Sinnesänderung.* Denn der himmlische Vater will lieber die Sinnesänderung des Sünders als seine Bestrafung.

vgl. Mt. 5. 28.
vgl. Mt. 5, 29 u. 18, 9.
vgl. Mt. 5, 32. Lc. 16, 18.
vgl. Mt. 19, 12.
Lc. 5, 33.
vgl. Ez. 18, 23.

Ueber die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe aber hat er solches gelehrt: *Wenn ihr liebet, die euch lieben, was thut ihr denn da Sonderliches? Thun das doch auch die Hurer. Ich aber sage euch: betet für eure Feinde und liebet, die euch hassen, und segnet, die euch fluchen, und betet für die, welche euch verleumden.* Auf dass wir aber das Unsrige mit den Bedürftigen teilen und nichts um des Ruhmes willen thun, hat er uns die Weisung gegeben: *Gebt jedem, der euch bittet, und den, der von euch*

vgl. Mt. 5, 46. (Lc. 6, 32.)
Mt. 5, 44. (Lc. 6, 27.)
Mt. 5, 42.

Lc. 6, 34. *borgen will, weiset nicht von euch. Denn wenn ihr denen leihet, von denen ihr zu bekommen hoffet, was thut ihr da Sonderliches? Das thun auch die*
Mt. 6, 19. *Zöllner. Ihr aber sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, wo Motte und Rost zerstört und Räuber nachgraben. Sammelt euch aber Schätze im*
Mt. 16, 26. *Himmel, wo weder Motte noch Rost zerstört. — Denn was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber seiner Seele verlustig geht? Oder was will er dafür zum Tausche geben? — Sammelt euch also Schätze*
Lc. 6, 36. Mt. 5, 45. *im Himmel, wo weder Motte noch Rost zerstört.* Und: *Seid aber gütig und barmherzig, wie auch euer Vater gütig und barmherzig ist und seine Sonne über Sünder und Gerechte aufgehen und über Gute und Böse regnen lässt.*[2]
Mt. 6, 25 f. 31–33. *— Sorget nicht was ihr essen oder was ihr anziehen werdet, seid ihr nicht mehr wert als die Vögel und die wilden Tiere? Nun ernährt doch Gott diese. Also braucht ihr nicht zu sorgen, was ihr essen oder was ihr anziehen werdet. Weiss doch der himmlische Vater, dass ihr dessen bedürfet. Trachtet aber nach dem Himmelreich, so wird euch dieses alles zugelegt*
Mt. 6, 21. *werden. Denn wo sein Schatz ist, da ist auch der Sinn des Menschen.*
Mt. 6, 1. Und: *Handelt so nicht, um von den Leuten gesehen zu werden, sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel!*

16. Ueber die Pflicht aber, langmütig und gegen jedermann dienstfertig und gelassen zu sein, hat er folgende Aussprüche ge-
Lc. 6, 29. (Mt. 5, 29.) than: *Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete die andere auch dar und dem, der dir den Rock oder*[1] *den Mantel nimmt, wehre nicht. Wer*
Mt. 5, 22. *aber dem Zorn sich hingibt, ist dem Feuer verfallen. Jeden, der dich eine*
M. 5, 41. *Meile zu laufen nötigt, begleite zwei! Es sollen aber eure guten Werke*
Mat. 5, 16. *leuchten vor den Menschen, damit sie, wenn sie ihrer gewahr werden, euern Vater im Himmel bewundern.*

Widerstand leisten dürfen wir also[2] nicht, und nicht, dass wir es den Schlechten nachthun, hat er gewollt, sondern jedermann durch Geduld und Sanftmut von der Schande und der Lust am Bösen abzubringen ermahnte er uns. Das ist denn auch, wie wir nachweisen können, bei vielen von euch gelungen:[3] Sie haben ihr gewaltthätiges und herrisches Wesen abgelegt, überwunden entweder durch die Beobachtung des standhaften Lebens von Nachbarn oder durch die Wahrnehmung der unbegreiflichen Geduld, mit der Reisegenossen Uebervorteilungen ertrugen, oder die sie an Leuten erprobten, mit denen sie Geschäfte hatten.

Dass wir in keinem Falle schwören, aber immer die Wahrheit
Mt. 5, 34 u. 37. Jac. 5, 12. reden sollen, hat er in folgenden Worten gefordert: *Schwöret in keinem Fall, es sei aber ein Ja ein Ja und ein Nein ein Nein! Was darüber ist, ist vom Bösen.* Dass aber allein Gott angebetet werden dürfe, hat
Mc. 12, 29, (Luc. 10, 27.) er in den Worten vorgeschrieben: *Das höchste Gebot ist, du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen aus deinem ganzen Herzen*

und aus deiner ganzen Kraft, dem Herrgott, der dich erschaffen hat.[4] Und als einer zu ihm trat und ihn *guter Meister* anredete, erwiderte er: *Niemand ist gut, denn allein Gott, der alles geschaffen hat.* Diejenigen aber, deren Leben nicht als seinen Weisungen entsprechend erfunden wird, sollen als Nichtchristen angesehen werden, auch wenn sie mit der Zunge des Christus Lehren bekennen. Denn er hat gesagt, nicht, wer (ihn) blos mit Worten bekenne, sondern nur, wer auch wirklich die Werke thue, werde das Heil erlangen. Sein Ausspruch lautet nämlich also: *Nicht jeder, der zu mir Herr sagt, wird ins Himmelreich kommen, sondern wer den Willen seines Vaters im Himmel thut. Denn, wer mich hört und thut was ich sage, hört auf den, der mich gesandt hat. Viele aber werden zu mir sprechen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und Wunder gethan? Und dann werde ich zu ihnen sprechen: Weichet von mir, ihr Uebelthäter! Dann wird es ein Heulen und Zähneknirschen geben, wenn die Gerechten leuchten werden wie die Sonne, die Ungerechten aber ins ewige Feuer gesandt werden. Denn viele werden kommen in meinem Namen, die äusserlich Felle von Schafen sich umgelegt haben, im Innern aber reissende Wölfe sind. An ihren Werken werdet ihr sie erkennen. Jeder Baum aber, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen.* Dass aber solche, die nicht seinen Lehren entsprechend leben und sich nur Christen nennen, bestraft werden, verlangen wir auch von euch.

Mc. 10, 17 f. Lc. 18, 18 f.
Mt. 7, 21.
Mt. 7, 24; 10, 40. Lc. 10, 16.
Mt. 7, 22. Lc. 13, 26-28.
Mt. 13, 42.
Mt. 7, 15 ff.

17. Abgaben und Steuern suchen wir allerorten vor andern euern Beamten zu entrichten, wie wir es von ihm gelehrt worden sind. Zu seiner Zeit nämlich kamen einige und fragten ihn, ob man dem Kaiser Abgaben zahlen solle. Er antwortete: *Sagt mir, wessen Bild trägt die Münze?* Sie sprachen: *des Kaisers.* Und nun erwiderte er ihnen wieder: *So gebet denn dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.* Darum beten wir zwar Gott allein an, euch aber leisten wir im übrigen willigen Gehorsam, erkennen euch als Könige und Herrscher der Menschen an und beten, dass ihr neben eurer königlichen Macht euch auch im Besitze vernünftiger Einsicht befinden möget.[1] Wenn ihr aber trotz dieses unsres Gebetes und trotz dieser offenen Darlegung unsrer ganzen Sache unbekümmert um uns bleiben werdet, so sind nicht wir es, die den Schaden davon haben werden. Denn wir glauben, ja wir sind davon fest überzeugt, dass ein jeglicher, sofern es seine Thaten verdient haben, im ewigen Feuer seine Strafe finden und nach Massgabe der ihm von Gott verliehenen Gaben vor ihm einst Rechenschaft abzulegen haben wird, wie der Christus es in den Worten angezeigt hat: *Wem Gott mehr gegeben, von dem wird auch mehr gefordert werden.*

Mt. 22, 21. Lc. 20, 22.
Lc. 12, 48.

18. Denn fasset das Ende all der früheren Könige ins Auge: sie sind so

gut gestorben, wie alle andern Menschen. Führte aber das Sterben zu einem Zustand der Empfindungslosigkeit, so wäre das freilich für alle Bösen ein Glück. Da nun aber allen, die gelebt haben, nicht nur die Empfindung verbleibt, sondern auch ewige Bestrafung droht, so dürft ihr es nicht versäumen, euch von der Wahrheit jener Worte überzeugen und durchdringen zu lassen. Dass auch nach dem Tode die Seelen Empfindung haben,[1] davon mögen euch ja überzeugen die Totenbefragungen, die aus den Eingeweiden unschuldiger Kinder gewonnenen Weissagungen, die Beschwörungen menschlicher Geister, das, was die Zauberer Traumsender und Beistände nennen, und überhaupt, was von den auf diesem Gebiete Erfahrenen ins Werk gesetzt wird, ferner die durch abgeschiedene Geister in Beschlag genommenen und gequälten Menschen, die man allgemein Besessene und Tolle nennt, die bei euch berufenen Orakel des Amphilochos, von Dodona und von Pytho, und was alles hierher gehört, so auch jene Grube bei Homer und des Odysseus Besuch bei den Toten drunten, endlich die Aussprüche der Schriftsteller, des Empedokles und Phythagoras, des Platon und des Sokrates[2] und all derer, die ähnlich, wie sie, sich haben verlauten lassen. So gut wenigstens, wie sie, möget ihr auch uns gelten lassen, die wir nicht weniger, sondern mehr, als sie, an Gott glauben; h o f f e n wir doch selbst u n s r e r t o t e n und in die Erde gelegten L e i b e r w i e d e r t e i l h a f t i g z u w e r d e n, indem wir behaupten, dass bei Gott nichts unmöglich ist.

at. Phaed. p. 107. C.

19. Und — gesetzt, wir lebten nicht im Leibe, was müsste da für unser Denken unfasslicher erscheinen, als wenn uns jemand sagte, es können aus einem Tropfen menschlichen Samens also gebildete Knochen, Sehnen und Fleisch entstehen, wie wir sie wirklich sehen? Ja nehmet einmal den Fall an, ihr wäret von anderer Bildung und anderen Ursprungs, als ihr seid, und es hätte euch jemand menschlichen Samen und daneben das gemalte Bild eines Menschen gezeigt und versichert, dieser könne aus jenem entstehen, hättet ihr es geglaubt, bevor ihr euch durch Augenschein davon überzeugtet? Niemand wird mir zu widersprechen wagen, nein! Ebenso ungläubig nun verhaltet ihr euch, weil ihr noch keinen Toten habt auferstehen sehen, (in Bezug auf die Wiederauferstehung). Allein, so gewiss ihr von vornherein nicht geglaubt hättet, dass aus einem kleinen Tropfen menschliche Wesen entstehen können, und ihr doch solche daraus entstehen sehet, so gewiss dürft ihr es als nicht unmöglich betrachten, dass die aufgelösten und wie Samen in die Erde gestreuten menschlichen Leiber zu ihrer Zeit auf Gottes Geheiss auferstehen und Unverweslichkeit anziehen werden. Denn wie diejenigen, welche behaupten, alles kehre in den Zustand zurück, aus dem es entstanden sei, und daran vermöge selbst Gott nichts zu ändern, noch von einer Gottes würdigen Macht reden können, wüssten wir nicht zu sagen. Aber das wissen wir, dass sie auch niemals an die Mög-

Cor. 15, 53. vgl. c. 20.

lichkeit der Entstehung solcher Wesen, wie sie selbst und die ganze übrige Welt es sind, und aus solchen Stoffen geglaubt hätten. Wir haben gelernt, dass es besser ist auch an Dinge, die unserer eigenen Natur und überhaupt den Menschen unmöglich sind, zu glauben, als mit den andern ungläubig zu sein; kennen wir doch das Wort unsres Lehrers Jesus Christus: *Was bei Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott.* Und: *fürchtet euch nicht vor denen, die euch töten und euch danach nichts anthun können, fürchtet euch aber vor dem, der nach dem Tode Seele und Leib in die Hölle zu werfen vermag.* Die Hölle aber ist ein Ort, wo diejenigen gestraft werden sollen,[2] die unrecht gelebt haben und nicht an die Erfüllung alles dessen glauben wollten, was Gott durch Christus verkündet hat.

Lc. 18, 27
Lc. 12, 4-5. Mt. 10. 28.

20. Indessen haben auch die Sibylle und Hystaspes[1] eine Vernichtung alles Vergänglichen durch Feuer vorausgesagt. Die sogenannten stoischen Philosophen aber lehren, auch Gott gehe in Feuer auf, und behaupten, die Welt entstehe hernach wieder durch Umwandlung.[2] Wir aber stellen uns den Urheber aller Dinge, Gott, als etwas über die wandelbaren Dinge Erhabenes vor.

Wenn nun die Ansichten, die wir vortragen, teils mit denen der bei euch hochgehaltenen Dichter und Philosophen übereinstimmen, teils aber auch grossartiger sind, Gottes Wesen entsprechen und zugleich allein sich auf Beweise stützen, warum sind dann wir vor allen andern Gegenstand eines ungerechten Hasses? Denn wenn wir behaupten, dass alles von Gott geordnet und geschaffen sei, so wird man glauben, wir sprechen einen Satz Platons aus; einen Satz der Stoiker aber, wenn wir von dem bevorstehenden Weltbrand reden; wenn wir aber sagen, die Seelen der Ungerechten verfallen, auch nach dem Tode noch mit Empfindung ausgestattet, einer Bestrafung, während die Seelen der Guten von Strafen frei, ein glückseliges Leben führen, so wird man glauben, wir sagen dasselbe wie Dichter und Philosophen. Lehren wir aber, man dürfe Werke von Menschenhand nicht anbeten, so befinden wir uns in Uebereinstimmung mit dem Lustspieldichter Menander und, wer sonst diesen Gedanken geäussert hat. Denn sie haben es ausgesprochen, dass der Schöpfer grösser ist, als sein Geschöpf.[3]

21. Ferner, wenn wir sagen, der Vernunftgeist, der Gottes erste Hervorbringung ist, sei ohne Beiwohnung zur Welt gebracht worden,[1] nämlich Jesus Christus, unser Lehrer, und dieser sei, nachdem er gekreuzigt, gestorben und wieder auferstanden, in den Himmel emporgestiegen, so bringen wir im Vergleich mit euren Zeussöhnen nichts Unerhörtes vor. Denn ihr wisst ja, wieviele Zeussöhne die bei euch

vgl. c. 22.

hochgehaltenen Schriftsteller aufführen: so den Hermes, den Aufschluss gebenden Vernunftgeist und allgemeinen Lehrmeister,[2] sodann den Asklepios, der Arzt gewesen, danach vom Blitz erschlagen und in den Himmel emporgestiegen sei ebenso, wie auch Dionysos, nachdem er zerrissen worden, Herakles, nachdem er sich, um seinen Leiden zu entfliehen, dem Feuertod übergeben, Ledas Söhne, die Dioskuren, Danaes Sohn, Perseus, und endlich der von Menschen stammende Bellerophontes auf seinem Ross Pegasus.[3] Zu schweigen von Ariadne und denen, die gleich ihr unter die Sterne versetzt sein sollen, sowie von den Herrschern bei euch, die ihr, wenn sie sterben, jedesmal der Versetzung unter die Unsterblichen für wert erachtet, so dass ihr sogar Leute es beschwören lasset, sie haben den verbrannten Kaiser vom Scheiterhaufen zum Himmel emporsteigen sehen. Und welcher Art die Thaten sind, die von einem jeden der Zeussöhne erzählt werden, braucht vor Wissenden nicht ausgeführt zu werden, nur (darauf sei hingewiesen) dass solche Darstellungen zu Nutz und Vorbild der heranwachsenden Jugend dienen sollen! Den Göttern nachzuahmen hält ja jedermann für löblich. Fern aber möge einem gesunden Sinn eine derartige Vorstellung von den Göttern bleiben, die selbst von Zeus, der nach jenen (Schriftstellern) doch das Haupt und der Erzeuger aller ist, annimmt, er sei ein Vatermörder und auch Sohn eines ähnlichgesinnten Vaters[4] gewesen und sei zu Ganymed und zur Buhlschaft mit all den vielen Weibern herabgestiegen, und seine Söhne haben es ebenso getrieben. Dies aber haben (nicht Götter, sondern), wie wir früher schon gesagt, die bösen Dämonen gethan. Zur Unsterblichkeit aber gelangt nach der Lehre, die wir empfangen haben, nur, wer in heiligem und tugendhaftem Leben Gott nahe kommt; wer aber ungerecht lebt und nicht umkehrt, der verfällt nach unsrem Glauben der Bestrafung im ewigen Feuer.

22. Der Sohn Gottes aber, der Jesus genannt wird, würde, selbst wenn er nur ein Mensch, wie andere, gewesen wäre, doch wegen seiner Weisheit verdienen Sohn Gottes zu heissen. Nennen ja alle Schriftsteller Gott den Vater der Menschen und zugleich der Götter. Wenn wir ihm nun aber als dem Vernunftgeist Gottes noch in ganz besonderem, mit der gewöhnlichen Entstehungsweise im Widerspruch stehenden Sinne Abstammung von Gott zuschreiben, so mag das, wie wir schon gesagt, als etwas gelten, was wir mit euch gemein haben, da ihr Hermes den von Gott Kunde gebenden Vernunftgeist nennet. vgl. 21. A. 1. Sollte aber eingewendet werden, er sei ja gekreuzigt worden, so stimmen auch darin eure schon aufgeführten angeblichen Zeussöhne mit ihm überein, sofern auch von ihnen nicht einerlei, sondern verschiedene Todesarten erzählt werden, so dass er auch wegen dieser seiner besonderen Art des Sterbens keinem nachzustellen ist. Dass er vielmehr ihnen überlegen ist, c. 13. werden wir unsrem Versprechen gemäss im Fortgange unsrer Darstellung beweisen, und eigentlich haben wir es schon bewiesen. Denn

seine Ueberlegenheit geht aus seinen Thaten hervor. Wenn wir ferner behaupten, er sei durch eine Jungfrau zur Welt gebracht worden, so müsst ihr hierin eine Uebereinstimmung mit Perseus zugeben. Versichern wir endlich, dass er Lahme und Verkrüppelte und solche, die von Geburt an siech waren, gesund gemacht und Tote auferweckt habe, so wird man glauben, dass wir da Dinge behaupten, wie sie auch von Asklepios erzählt werden.

23. Nun soll euch aber auch dargethan werden:[1] (einmal) dass *all die Lehren, die wir von Christus und den ihm vorausgegangenen Propheten empfangen haben und vortragen, allein wahr sind* und älter, als all die Schriftsteller, welche es gegeben hat, und dass wir durchaus nicht darum, weil wir das nämliche aussprechen, wie diese, Anerkennung fordern, sondern weil wir die Wahrheit aussprechen. (Zum andern) dass Jesus Christus allein im eigentlichen Sinne als Sohn von Gott gezeugt ist, sofern er nämlich Gottes Vernunft (Logos), Erstgeborener und Kraft ist, und dass er, nach seinem Willen Mensch geworden, uns diese (unsre) Lehre zur Umwandlung und Wiederbringung des Menschengeschlechtes mitgeteilt hat. Und ferner, dass, bevor er als Mensch unter Menschen aufgetreten ist, zum voraus die schon besprochenen bösen Dämonen erfundene Erzählungen, die sie aufbrachten, durch die Dichter als Thatsachen haben darstellen lassen,[2] gerade sowie sie auch die uns nachgesagten schmählichen und ruchlosen Handlungen, die doch weder bezeugt noch bewiesen werden können, ersonnen haben. *Dafür diene Nachfolgendes zum Beweise:*

vgl. 6. A. 2.

24. Fürs erste, dass wir trotz der Aehnlichkeiten, die zwischen unsern und den Behauptungen der Griechen bestehen, *wegen des Namens des Christus der ausschliessliche Gegenstand des Hasses sind*, und obwohl wir kein Unrecht begehen, doch als Missethäter hingerichtet werden, während doch von andern anderwärts Bäume, Flüsse, Mäuse, Katzen, Krokodile und überhaupt die meisten unvernünftigen Tiere verehrt werden[1], wenn auch nicht überall die gleichen, sondern die einen hier, die andern dort Ehren geniessen, und somit die verschiedenen Verehrer sich alle gegenseitig als gottlos erscheinen müssen. Und das eben ist das einzige, was ihr auch uns vorwerfen könntet, dass wir nicht die gleichen Götter verehren, wie ihr, und den Verstorbenen nicht, wie ihr, Spenden und Wohlgerüche und vor ihren Bildern[2] Kränze und Opfer darbringen. Indessen wisst ihr ja wohl, dass dieselben Wesen, die bei den einen für Götter gelten, bei den andern für Bestien und wieder bei andern für Opfertiere angesehen werden.

25. Zum andern, dass wir, Angehörige aller Nationen, einst Verehrer des Semelesohnes Dionysos und des Letosohnes Apollon, die beide aus Liebe zu Jünglingen unnennbare Thaten verübt, und Verehrer der Persephone und

Aphrodite, die um des Adonis willen in Liebeswahnsinn verfielen und bei euch noch in Mysterien gefeiert werden, oder Verehrer des Asklepios oder sonst irgend eines der sogenannten Götter, dem uns angedrohten Tode zum trotz diese durch Jesus Christus verachten gelernt, dagegen uns dem ungezeugten und keiner Leidenschaft unterworfenen Gott hingegeben haben, der nach unsrem Glauben zu keiner Antiope oder einer Ihresgleichen noch zu Ganymed in Liebesraserei gekommen ist, auch nicht durch Thetis hilfreiche Vermittlung von jenem Hundertarmigen gelöst zu werden brauchte noch, zum Dank dafür des Thetissohnes Achill sich annehmend, um der Kebse Briseis willen soviele der Griechen verderben liess. Wer solche Dinge glaubt, den bedauern wir; schuld daran sind, das wissen wir, die Dämonen.

26. Zum dritten aber, dass noch nach der Auffahrt des Christus gen Himmel die Dämonen es unternahmen, Menschen auf die Bahn zu bringen, die sich für göttliche Wesen ausgaben, und die von euch nicht nur keine Verfolgung, sondern vielmehr Ehrungen erfuhren. So einen gewissen Samaritaner Simon [1] aus einem Flecken Gittä, der unter dem Kaiser Klaudius vermittelst der Kunst der in ihm wirksamen Dämonen in eurer Kaiserstadt Rom Zaubereien ausgeführt hat, für einen Gott gehalten und von euch wie ein Gott durch eine Bildsäule geehrt worden ist, welche mitten im Tiber zwischen den zwei Brücken steht und die römische Inschrift trägt *Simoni Deo Sancto*. Und fast alle Samaritaner, wie auch einzelne unter andern Völkern, erkennen und beten ihn als den obersten Gott an, und eine gewisse Helena, die zu jener Zeit mit ihm herumzog, nachdem sie früher in einem Frauenhaus [zu Tyrus in Phönizien [2]] sich preisgegeben hatte, nennen sie den aus ihm entsprungenen ersten Gedanken. Ferner ist, soviel wir wissen, ein gewisser Menander, auch ein Samaritaner aus dem Flecken Kapparetaia, ein früherer Schüler des Simon und ebenfalls unter der Einwirkung der Dämonen stehend, in Antiochia aufgetreten und hat viele durch Zauberkunst berückt, ja sogar seine Anhänger zu dem Glauben gebracht, sie werden nicht sterben.[3] Und noch jetzt giebt es welche aus seiner Schule, die sich hiezu bekennen. Sodann (brachten sie auf die Bahn) einen gewissen Marcion aus Pontus, der noch jetzt seine Gläubigen anzuleiten sucht, einen andern Gott für grösser zu halten als den Weltschöpfer.[4] Dieser hat mit Hilfe der Dämonen in allen Ländern der Welt viele dazu gebracht, Lästerungen auszusprechen und den Urheber unseres Weltalls nicht als Gott anzuerkennen, sondern sich zu einem andern zu bekennen, der, weil er höher stehe, Höheres gewirkt habe, als jener.[5] Und nun heissen, wie wir schon früher bemerkt, alle diejenigen, die ihrer Richtung angehören,[6] Christen, gerade sowie auch unter den Philosophen solche, deren Lehrsätze nicht übereinstimmen, doch den (ihnen allen) beigelegten Namen der Philosophie miteinander gemein haben. Ob sie nun aber jene Schandthaten, die man

c. c. 4. 7.

(den Christen) andichtet, wie das Auslöschen der Lichter, zügellose Ausschweifungen und das Verspeisen von Menschenfleisch, verüben ist uns unbekannt.[7] Aber dass sie von euch wenigstens ihrer Lehren wegen weder verfolgt noch hingerichtet werden, das wissen wir. Es gibt übrigens auch eine Schrift, die wir gegen all die bisher aufgetretenen Irrlehren verfasst haben.[8] Wollt ihr sie kennen lernen, so wird sie euch vorgelegt werden.

27. Ferner sind wir, *damit wir uns keines Unrechts und keiner Gottlosigkeit schuldig machen, gelehrt worden, dass es eine Schlechtigkeit sei, Neugeborene auszusetzen.* *Zunächst darum*, weil man sie fast alle, und nicht nur die Mädchen, sondern auch die Knaben zur Unzucht angeleitet sieht. Und wenn man aus früherer Zeit nur von der Aufzucht von Rinder-, Ziegen- und Schafheerden oder von Gestüten weiss, so sieht man jetzt auch Kinder zum alleinigen Zwecke schändlicher Missbrauchung züchten. Und dementsprechend stehen bei allen Völkern eine Menge von Weibern, Androgynen und andern Schandkerlen zu solcher Ruchlosigkeit feil. Und ihr zieht daraus noch Zinsen, Abgaben und Zölle, anstatt sie in eurem Reiche auszurotten. Und ausserdem kann es sich treffen, dass wer sich mit jenen zu schaffen macht, ganz abgesehen von der Gottlosigkeit, Frevelhaftigkeit und Schamlosigkeit seiner Ausschweifung, sich auch noch mit dem eigenen Kinde, Blutsverwandten oder Geschwister vergeht. Manche aber geben sogar ihre eigenen Kinder und Gattinnen preis, andere entmannen zu schändlichen Zwecken vor aller Welt sich selbst und nennen auch noch die Göttermutter die Stifterin ihrer Mysterien. Und endlich findet sich neben jedem von euren vermeintlichen Göttern als bedeutungsvolles Sinnbild und als Gegenstand geheimer Verehrung (Mysterium) eine Schlange dargestellt. Und das, was bei euch öffentlich in Uebung und Achtung steht, das schreibt ihr uns zu, als thäten wir es fern vom Himmelslicht im Dunkeln, ein Vorwurf, der uns, die wir von solchem Thun weit entfernt sind, keinen Schaden bringen kann, wohl aber denen, die wirklich so thun und dazu noch falsch Zeugnis ablegen.

vgl. 26.

28. Denn von dem Oberhaupt aller bösen Dämonen, der, wie ihr bei Nachforschung in unsern Schriften finden könnt, bei uns die Schlange und Satanas (Widersacher) und Teufel (Diabolus d. h. Verläumder) heisst, nebst seiner ganzen Heerschar und den ihm anhangenden Menschen hat Christus es vorhergesagt, dass sie ins Feuer zu ewigdauernder Bestrafung gesandt werden sollen. Und der Aufschub, dass Gott die Bestrafung noch nicht vollzogen hat, ist nur um des Menschengeschlechts willen geschehen. Denn Gott weiss, dass noch manche Busse thun und dadurch sich retten werden, und dass andere (die gerettet werden sollen) wohl noch gar nicht geboren

Gen. 3, 1. Hiob 1, 6. Mt. 4, 1. Apk. 12, 9.

Mt. 25, 41.

vgl. 45 u. II. 7.

sind. Und er hat das Menschengeschlecht zu Anbeginn mit Verstand und mit der Fähigkeit erschaffen, das Wahre zu erwählen und das Gute zu thun, so dass die Menschen allesamt vor ihm keine Entschuldigung haben. Denn sie sind mit Vernunft und mit der Gabe der Erkenntnis geboren. Wer aber nicht glaubt, dass sich Gott um die Menschen kümmere, der muss entweder klugerweise Gottes Dasein überhaupt leugnen, oder er muss, wenn sein Dasein zugegeben wird, behaupten, er habe Gefallen am Bösen, oder aber, er verharre in Ruhe wie ein Stein, und Tugend und Laster bedeuten nichts, es sei nur ein Wahn, wenn die Menschen darin etwas Gutes oder Böses finden, eine Behauptung, die doch die grösste Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit ist.

29. Zum andern (ist uns verwehrt, Kinder auszusetzen) weil der Fall zu befürchten ist, dass ein ausgesetztes Kind, wenn es nicht aufgehoben wird, umkomme und wir somit Mörder würden. Wir haben vielmehr entweder von vornherein eben zu dem einzigen Zweck Kinder aufzuziehen eine Ehe eingegangen oder aber, auf eine solche verzichtend, vollständige Enthaltsamkeit uns zur Pflicht gemacht.[1] Und um euch zu überzeugen, dass jene zügellosen Ausschweifungen kein geheimer Bestandteil unserer Religion seien, hat einmal einer der Unsrigen an Felix, den Statthalter von Alexandria, eine Bittschrift gerichtet mit dem Ersuchen, seinem Arzte zu erlauben, ihm die Hoden zu nehmen, da die dortigen Aerzte erklärten, sie dürfen das ohne des Statthalters Erlaubnis nicht thun. Und als sich Felix in keiner Weise zur Genehmigung verstehen wollte,[2] so gab sich der Jüngling, der ledig geblieben ist, mit seinem eigenen und seiner Gesinnungsgenossen Bewusstsein zufrieden. Bei dieser Gelegenheit aber halten wir es nicht für unpassend, andererseits des Antinous zu gedenken, der (noch) zu unsrer Zeit gelebt hat. Den bequemte man sich aus Furcht als Gott zu verehren, obwohl Jedermann wusste, wer er war und wodurch er emporgekommen war.[3]

useb. K. G. IV. 8.

30. Damit nun aber niemand uns entgegenhalte, was denn hindere (anzunehmen), dass nicht auch der, den wir Christus nennen, als ein Mensch, geboren von Menschen, mit Zauberkunst die Wunderthaten, die wir ihm zuschreiben, vollbracht habe und dadurch in den Ruf gekommen sei, Gottes Sohn zu sein, so wollen wir nunmehr den Beweis hiefür antreten, wobei wir uns nicht auf die, welche von ihm erzählen, stützen, sondern auf die, die von ihm geweissagt haben, ehe er in die Welt gekommen ist, denen wir genötigt sind, Glauben zu schenken, weil wir ja ihre Weissagungen mit eigenen Augen erfüllt oder sich erfüllen sehen:[1] eine Beweisführung, die unsres Erachtens ja wohl auch euch als die sicherste und richtigste erscheinen wird.[2]

31. Nun sind bei den Juden eine Reihe von Männern als Propheten Gottes aufgetreten, durch welche der prophetische Geist, was dereinst

geschehen sollte, zum voraus, ehe es wirklich geschah, verkündet hat. Und ihre Weissagungen, von den Propheten selbst in genauem Wortlaut und in ihrer hebräischen Muttersprache in Büchern aufgezeichnet, wurden von den zu ihrer Zeit regierenden jüdischen Königen, in deren Besitz sie kamen, sorgfältig verwahrt. Als nun Ptolemaeus, der König von Aegypten, eine Bibliothek einrichtete und darin die Schriftwerke aus aller Welt zu vereinigen sich bemühte, erfuhr er auch von diesen Weissagungen und wandte sich an den damaligen Judenkönig Herodes[1] mit der Bitte ihm diese prophetischen Büchern zu senden. Da sandte ihm denn dieser sie in hebräischer Sprache, in der sie, wie schon erwähnt worden ist, niedergeschrieben waren. Dieweil aber die Aegypter ihren Inhalt nicht verstehen konnten, so lies Ptolemäus ihn durch eine zweite Gesandtschaft ersuchen, ihm Männer zu senden, die sie ins Griechische übertragen sollten. Dies geschah und solchergestalt sind diese Bücher nicht nur bei den Aegyptern bis zum heutigen Tag erhalten geblieben, sondern befinden sich auch allerorten im Besitze aller Juden; nur dass diese, obwohl sie darin lesen, nicht verstehen, was darin gesagt ist. Vielmehr halten sie uns für Gegner und Feinde und suchen uns, gerade wie ihr, wenn sie können, zu töten oder zu steinigen. Davon kann euch die Thatsache überzeugen, dass in dem zu unsern Lebzeiten[2] geführten jüdischen Kriege Barchochebas, der Anführer des jüdischen Aufstandes, die Christen allein zu schrecklichen Martern verurteilt hat, wenn sie Jesum Christum nicht verleugneten und lästerten In jenen Büchern der Propheten nun haben wir die Voraussagung gefunden. dass Jesus, unser Christus (Messias), in die Welt kommen, durch eine Jungfrau geboren werden, zum Manne heran, wachsen, alle Krankheiten und Schwachheiten heilen-Tote auferwecken, gehasst, verkannt und gekreuzigt werden, sterben, wieder auferweckt werden, zum Himmel emporsteigen solle, und dass er Gottes Sohn sei und heisse, dass, von ihm zu allen Völkern der Erde Sendboten mit dieser Kunde ausgesandt, und dass zumeist die Heiden an ihn glauben werden. Und das ist teils 5000, teils 3000 teils 2000, 1000 und 800[3] Jahre früher geweissagt worden, als er erschienen ist. Denn wie ein Zeitalter auf das andere folgte, so traten nacheinander immer neue Propheten auf.

vgl. Joh. 5, 46 f.

32. Moses nun, welcher der erste unter den Propheten gewesen ist, hat wörtlich folgenden Ausspruch gethan: *Nicht wird es fehlen an einem Herrscher aus Juda noch einem Führer aus seinen Lenden, bis der kommt, dem es vorbehalten ist. Und der wird sein die Erwartung der Völker, er, der sein Füllen an einen Weinstock bindet, sein Gewand wäscht in Traubenblut.* Lasset ihr es euch nun angelegen sein, genau zu erforschen und fest-

Gen. 49, 10 f.

zustellen, bis wann die Juden einen eigenen Herrscher und König gehabt haben', (so findet ihr) bis zum Erscheinen Jesus Christus', unseres Lehrers und Auslegers der unverstandenen Weissagungen, wie denn der göttliche, heilige prophetische Geist durch Moses es hat voraussagen lassen, es werde nie an einem Herrscher aus dem Judenvolk fehlen bis der komme, dem es, das Königtum, vorbehalten sei. Juda nämlich war der Ahnherr der Juden, nach dem sie auch Juden benannt werden. Und nachdem Christus erschienen war, seid ihr Könige der Juden geworden und habt ihr ganzes Land in Besitz genommen.[1] Das Wort aber, *er wird die Erwartung der Völker sein*, soll andeuten, dass sein Wiederkommen von Angehörigen aller Völker erwartet werden werde, wovon ihr euch ja durch den Augenschein unterrichten und thatsächlich überzeugen könnt. Warten doch Leute aus allen Nationen auf den in Judäa Gekreuzigten, dem (d. h. dessen Kreuzigung) die Uebergabe des im Kriege bezwungenen Landes an euch auf dem Fusse nachgefolgt ist. Dass es aber heisst, *er, der sein Füllen an einen Weinstock bindet und sein Gewand in Traubenblut wäscht*, sollte sinnbildlich anzeigen, was Christus erleben und was er vollbringen werde. Am Eingang eines Dorfes nämlich, an einen Weinstock angebunden,[2] stand ein Eselsfüllen bereit, das hiess er seine Jünger ihm vorführen, bestieg es und darauf sitzend hielt er seinen Einzug in Jerusalem, wo das später von euch zerstörte Hauptheiligtum der Juden stand. Und darnach wurde er gekreuzigt und damit auch die übrige Weissagung erfüllt. Denn das Wort *der sein Gewand in Traubenblut wäscht* sollte das Leiden anzeigen, das er auf sich nehmen musste, um die an ihn Glaubenden durch sein Blut rein zu waschen.[3] Denn, was der göttliche Geist durch einen Propheten sein Gewand nennen lässt, das sind die an ihn glaubenden Menschen, in denen der Same aus Gott, der Vernunftgeist,[4] wohnt. Dass das Blut aber Traubenblut genannt worden ist, sollte andeuten, dass der künftig Erscheinende Blut haben werde, aber nicht aus menschlichem Samen, sondern aus Gottes Kraft. Es ist aber der Vernunftgeist die erste Kraft nach Gott, dem Vater des Alls und Herrn, und (sein) Sohn. Auf welche Weise er Fleisch geworden und als Mensch geboren ist, werden wir in der Folge angeben. Wie der Traube Blut nicht ein Mensch, sondern Gott erzeugt hat, so sollte also, wie schon gesagt, auch sein Blut als nicht von menschlichem Samen, sondern aus Gottes Kraft stammend zum voraus bezeichnet werden. Und Jesaias, ein anderer Prophet, hat dasselbe mit andern Worten geweissagt, indem er also spricht: *Aufgehen wird ein Stern aus Jacob und eine Blume wird entspriessen aus der Wurzel Isai; und auf seinen Arm werden die Völker hoffen.* Ein strahlender Stern ist wirklich aufgegangen und eine Blume aus der Wurzel Isai ist aufgesprosst, das ist der Christus. Denn er ist durch eine Jungfrau aus dem Samen Jakobs, des Vaters Judas, des schon erwähnten

vgl. Dial. 54.
38. f.
vgl. Dial. 54.
Num. 24, 17.
Jes. 11, 1.

Ahnherrn der Juden, durch Gottes Kraft geboren worden und sein Ahne ist auch, wie der Spruch besagt, Isai gewesen, der nach seinem Stammbaum ein Nachkomme Jakobs und Judas war.[5]

33. Und nun höret auch, wie Wort für Wort seine Geburt durch eine Jungfrau geweissagt worden ist durch den Jesaias: Die Weissagung lautet: *Sieh, die Jungfrau wird im Schosse tragen und gebären einen Sohn, und mit Namen wird man ihn nennen Gott mit uns.* Denn was unglaublich war und nach menschlicher Meinung unmöglich geschehen zu können schien, das hat Gott durch den prophetischen Geist als künftig geschehend voraus verkündet, damit es bei seinem Eintreten nicht bezweifelt, sondern, weil es vorausgesagt war, geglaubt werde. Damit aber niemand aus Missverständnis des Inhaltes der Weissagung gegen uns denselben Vorwurf erhebe, den wir gegen die Dichter erhoben haben, wenn sie erzählen, Zeus sei um Liebesgenusses willen zu Weibern gekommen, so wollen wir die Worte zu erläutern versuchen. *Sieh, die Jungfrau wird im Schosse tragen* besagt eine Empfängniss der Jungfrau ohne Beiwohnung; denn wäre eine solche durch irgendwen geschehen, so war sie keine Jungfrau mehr. Vielmehr kam Gottes Kraft über die Jungfrau und beschattete sie und bewirkte, dass sie, ohwohl sie Jungfrau war, eine Leibesfrucht zu tragen bekam. Und der damals eigens zu der Jungfrau gesandte Bote Gottes überbrachte ihr die frohe Nachricht mit den Worten: *Sieh, du wirst empfangen im Schoss vom heiligen Geist und wirst einen Sohn gebären, und er wird Sohn des Höchsten genannt werden, und du sollst ihm den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk erlösen von ihren Sünden;* wie die berichtet haben, welche alles auf unsern Erlöser Jesus Christus Bezügliche aufgezeichnet haben. Diesen haben wir Glauben geschenkt, weil ja der prophetische Geist schon durch den obgenannten Jesaias die oben beschriebene Art und Weise seiner Geburt[1] verkündet hat. Dass man nun unter jenem Geist (Mt. 1, 20) und jener Kraft von Gott (Lc. 1, 35) nichts anderes verstehen darf als den Vernunftgeist (Logos), der ja Gottes Erstgeborner ist, hat der obenerwähnte Mosès angedeutet./ Und als dieser Geist über die Jungfrau kam und sie beschattete, hat er nicht durch Beiwohnung, sondern durch (seine) Kraft bewirkt, dass sie schwanger wurde.[3] Jesus aber, ein hebräischer Name, bedeutet in unserer Sprache Erlöser. Darum sprach auch der Engel zur Jungfrau: *Du sollst ihm den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk erlösen von ihren Sünden.* Dass aber die Weissagenden durch niemand anders göttliche Eingebungen erhalten als durch göttlichen Vernunftgeist, werdet, denke ich, auch ihr zugeben.

34. Nun höret aber auch, wie sogar der Ort auf Erden, wo er geboren werden sollte, durch einen andern Propheten, den Micha, vorausgesagt worden ist. Dieser hat nämlich folgendermassen gesprochen: *Und du Bethlehem, Land Judas, bist mit nichten die kleinste unter den Fürsten Judas; denn*

Jes. 7, 14. (Mt. 1. 23.)

21.

vgl. Lc. 1, 35.

Lc. 1, 31 f. vgl. Mt. 1, 20.

/2

vgl. II. 6.

Mt. 2, 6. (Mich 5, 2.)

aus dir wird ein Führer hervorgehen, der mein Volk weiden wird. Es ist aber eine Ortschaft im jüdischen Lande, von Jerusalem 45 Stadien entfernt, und hier ist (wirklich) Jesus geboren worden, wie ihr auch aus den Censuslisten ersehen könnt, die unter Quirinius, eurem ersten Landpfleger in Judäa, angefertigt worden sind.[1]

35. Dass aber der Christus von seiner Geburt bis in sein Mannesalter der übrigen Welt unbekannt bleiben sollte, wie er es wirklich geblieben ist,[1] auch darüber sollt ihr eine Voraussage vernehmen, sie lautet: *Ein Knäblein ist uns geboren und ein Jüngling ist uns geschenkt, dessen Herrschaft ruht auf seiner Schulter,* eine Hinweisung auf die Macht des Kreuzes, an das er als Gekreuzigter seine Schultern legte, wie im Verlaufe unserer Auseinandersetzung noch deutlicher gezeigt werden soll. Und wieder hat derselbe Prophet Jesaias unter der Eingebung des prophetischen Geistes gesagt: *Ich streckte meine Hände aus nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke, nach solchen die nicht auf löblichem Wege wandelten. Sie fordern jetzt von mir Recht und wagen es, Gott nahe zu kommen.* Und wieder spricht er (der proph. Geist) an anderer Stelle,[2] durch einen andern Propheten: *Sie haben meine Füsse und Hände durchbohrt und um meine Kleidung haben sie das Los geworfen.* Nun hat der König und Prophet David, der das gesagt hat, nichts von all' dem erlitten, wohl aber hat Christus die Hände ausstrecken müssen, als er von den Juden *gekreuzigt* wurde, die ihm widersprachen und behaupteten, er sei der Christus nicht. Haben sie ihn doch, wie der Prophet es gesagt hat, (nur) um ihn zu verhöhnen, auf einen erhöhten Sitz gesetzt und zu ihm gesagt: *Sprich uns Recht.*[3] Mit jenem Worte aber, *sie haben meine Hände und Füsse durchbohrt,* sind angezeigt worden die Nägel, die ihm am Kreuz durch Hände und Füsse getrieben wurden. Und nach seiner Kreuzigung haben die ihn gekreuzigt hatten, über seine Kleidung das Los geworfen und sie unter sich geteilt. Und dass das so geschehen ist, könnt ihr aus den unter Pontius Pilatus geführten Akten[4] ersehen. Dafür aber, dass ausdrücklich sein Ritt auf einem Eselsfüllen und sein *Einzug* in Jerusalem vorhergesagt war, wollen wir die weissagenden Worte, eines andern Propheten des Zephania anführen, die also lauten: *Freue dich innig, Tochter Zion, künde es laut, Tochter Jerusalem! sieh', dein König kommt zu dir, sanftmütig, reitend auf einem Esel und zwar einem Füllen, dem Sohne des Saumtiers.*

36. Wenn ihr aber die Aussprüche der Propheten einer Person in den Mund gelegt findet, so dürft ihr sie nicht als von dem Inspirierten selbst gesprochen ansehen, sondern als gesprochen von dem sie anregenden göttlichen Vernunftgeist (Logos). Denn bald spricht er, was künftig geschehen wird, in der Weise einer Vorausverkündigung, bald aber redet er auch wie aus der Person Gottes, des Herrn und Vaters aller Dinge, heraus, bald aus

Jes. 9, 6.
es. 65, 2.
Jes. 58, 2.
s. 21, 17 f.
ach. 9, 9.
Mt. 21, 5.
. Mc. 13, 11.

der Person des Christus, bald auch wie aus Völkern heraus, die dem Herrn oder seinem Vater antworten.[1] Aehnliches könnt ihr ja auch bei euern Schriftstellern finden, dass nämlich der Verfasser des Ganzen nur Einer ist, während er doch eine Anzahl Personen vorführt. Und eben, weil das die Juden, die doch im Besitz der Bücher der Propheten sind, nicht begriffen haben, erkannten sie den Christus, selbst nachdem er erschienen war, nicht, ja sie hassen uns, weil wir sagen, er sei schon dagewesen, und weil wir beweisen, dass er von ihnen, wie vorausverkündet war, gekreuzigt worden ist.

37. Um euch auch hiefür Belege zu geben, so sind durch den schon erwähnten Propheten Jesaias aus der Person des Vaters heraus folgende Worte gesprochen[1] worden: *Es kennt ein Ochse seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn, Israel aber hat mich nicht erkannt, und mein Volk hat (mich) nicht begriffen. Wehe über dich, sündiges Geschlecht, Volk voll von Sünden, böse Brut, zuchtlose Söhne! Ihr habt den Herrn verlassen.* Eine andere Stelle, wo derselbe Prophet ebenfalls aus der Person des Vaters heraus spricht, (lautet also): *Was für ein Haus wollt ihr mir bauen? spricht der Herr, der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füsse.* Und wieder anderswo spricht er: *Eure Neumonde und Sabbate hasst meine Seele, und der lange Fasttag und das (lange) Feiern sind mir unerträglich; und wenn ihr kommt, euch mir zu zeigen, werde ich euch nicht anhören. Voll von Blut sind eure Hände. Und wenn ihr auch das feinste Weizenmehl, wenn ihr Weihrauch darbringet, es ist mir ein Gräuel. Fett von Lämmern und Blut von Stieren mag ich nicht. Denn wer hat das von euern Händen gefordert? Aber löse auf jedes Band der Ungerechtigkeit, zerreisse die Schlingen erzwungener Verträge, gieb den Obdachlosen und Nackten Bedeckung, brich dem Hungernden dein Brot!* So ist euch nun die Art auch derjenigen Aussprüche verständlich, die von den Propheten aus der Person Gottes heraus gethan werden.

Jes. 1, 3.
Jes. 66, 1.
vgl. Jes 1. 11-15

38. Wenn aber der prophetische Geist aus der Person Christi heraus spricht, so redet er also: *Ich streckte meine Hände aus nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke, nach Menschen, die auf unlöblichem Wege wandeln.* Und wieder: *Meinen Rücken habe ich zu Geisselhieben und meine Wangen zu Backenstreichen hingehalten, mein Antlitz aber habe ich nicht abgewandt vor der Schmach des Anspeiens. Und der Herr war mein Helfer, darum wankte ich nicht, sondern hielt mein Antlitz starr wie Stein und ich erkannte, dass ich nimmer zu Schanden werde, weil der nahe ist, der mir Gerechtigkeit zu teil hat werden lassen.* Und wieder, wenn er spricht: *Sie haben über mein Gewand das Los geworfen und haben meine Füsse und Hände durchbohrt. Ich aber schlief ein, schlummerte und stand wieder auf, weil der Herr sich meiner angenommen.* Und wieder, wenn

Jes. 65, 2.
Jes. 56, 6–8.
Ps. 21, 19. 17.
Ps. 3, 6.

. Ps. 21, 8 f. er spricht: *Sie bappelten mit den Lippen, schüttelten die Köpfe und sprachen: Er helfe sich selber.* Dass dies alles dem Christus von Seiten der Juden geschehen ist, davon könnt ihr euch überzeugen; denn als er ans Kreuz

l. Mt. 27, 42 geschlagen war, da verzogen sie die Lippen, schüttelten die Köpfe und sagten: *Der Tote auferweckt hat, er helfe sich selbst.*

39. Wenn aber der prophetische Geist als Verkündiger der zukünftigen

es. 2, 3 f. Ereignisse sich vernehmen lässt, so spricht er also: *Denn von Zion wird*

ich. 4, 2 f. *Gesetz ausgehen und des Herrn Wort von Jerusalem, und er wird zwischen Nationen Schiedsrichter sein und manches Volk wird er zurechtweisen. Und sie werden ihre Pflugscharen und ihre Spiesse in Sicheln umschmieden, und nimmer wird Volk gegen Volk zum Schwerte greifen, und man wird verlernen Krieg zu führen.* Und dass dies eingetroffen ist, kann euch bewiesen werden. Es sind nämlich von Jerusalem Männer, zwölf an Zahl,[1] in die Welt ausgegangen, ungelehrt und der Rede nicht mächtig, haben sie doch durch Gottes Kraft dem ganzen Menschengeschlecht zu wissen gethan, dass

gl. c. 14. sie von dem Christus ausgesandt seien, allen Gottes Wort mitzuteilen. Und wir, die wir uns einst gegenseitig gemordet, enthalten uns nunmehr nicht nur gegen unsere Widersacher der Feindseligkeit, sondern wir zeigen uns auch, um nicht zu lügen und unsere Untersuchungsrichter nicht zu täuschen, mit Freuden zum Bekenntnisse des Christus und zum Tode bereit. Denn allerdings könnten wir in solchem Falle es mit dem Spruche halten: *Die*

ip.Hipp. 607. *Zunge schwur, doch unvereidigt ist das Herz.* Allein wenn schon die von euch in Pflicht und Dienst genommenen Soldaten, ob ihr ihnen gleich nichts Unvergängliches bieten könnt, doch das euch geleistete Gelöbnis höher achten als ihr Leben und als Eltern, Heimat und alle Anverwandten, so wäre es wahrhaft zum Lachen, wenn wir, die wir nach Unvergänglichkeit trachten, nicht alles auf uns nähmen, um den Gegenstand unserer Sehnsucht von dem zu erlangen, der imstande ist ihn uns zu geben.[2]

40. Vernehmet nun aber auch die Weissagungen über diejenigen, die seine Lehre zu verkündigen und sein Erscheinen anzuzeigen hatten, wie sie unter Eingebung des prophetischen Geistes von dem obenerwähnten

Ps. 18, 2 ff. Propheten und König ausgesprochen worden sind: *Tag ruft dem Tage die Kunde zu und Nacht gibt der Nacht davon Kenntnis. Es gibt keine Unterhaltung, es gibt kein Gespräch, daraus man nicht ihre Stimmen vernähme.*

. Röm. 10, 18 *Ueber die ganze Erde ist ihr Ruf gedrungen und bis zu den Grenzen der bewohnten Welt ihre Worte. In der Sonne hat er sein Zelt aufgeschlagen; und sie (strahlend), wie ein Bräutigam, aus ihrem Schlafgemache hervortretend, wird sich darauf freuen, wie ein Riese ihren Weg zu durchlaufen.* Daran halten wir für gut und angemessen noch andere ebenfalls von David geweissagte Worte zu reihen, aus denen ihr ersehen könnt, in welcher Weise der prophetische Geist die Menschen zu leben ermahnt, wie er ferner

schon auf die zwischen dem jüdischen König Herodes, den Juden selbst und eurem dortigen Statthalter Pilatus nebst seinen Kriegsleuten gegen Christus geschlossene Verbindung[1] hinweist, dass ferner Angehörige aller Völker an ihn glauben sollten, dass ihn Gott seinen Sohn nennt und ihm alle Feinde zu unterwerfen versprochen hat, und weiter, wie die Dämonen, soviel an ihnen liegt, der Gewalt Gottes, des Vaters aller Dinge und Herrn, und auch des Christus sich zu entziehen suchen, und endlich wie Gott alle Menschen zur Busse ruft, ehe der Gerichtstag kommt. Diese Worte lauten also: *Heil dem Manne, der nicht wandelte nach dem Rate der Gottlosen und nicht betrat den Weg der Sünder und nicht niedersass auf dem Stuhl der Schelme, sondern der seine Lust hat am Gesetz des Herrn und darin forscht Tag und Nacht. Er wird sein wie der an die Wasserläufe gepflanzte Baum, der zu seiner Zeit seine Frucht bringt, und dessen Blätter nicht verwelken, und alles, was er unternimmt, wird wohl gedeihen. Nicht also die Gottlosen, nicht also! sondern sie sind wie Spreu, die der Wind vom Antlitz der Erde hinwegfegt. Darum werden Gottlose im Gericht nicht bestehen und Sünder nicht im Rate der Gerechten, weil der Herr kennt den Weg der Gerechten, und der Weg der Gottlosen wird ein verlorener sein. — Wozu haben Völker sich erhoben und Staaten sich empört? Die Könige der Erde sind angerückt, und die Fürsten haben sich vereinigt wider den Herrn und wider seinen Gesalbten («Christus»), indem sie sprachen: Wir wollen zerreissen ihre Bande und von uns abwerfen ihr Joch! Der in Himmeln wohnt, wird ihrer lachen, und der Herr wird ihrer spotten. Dann wird er zu ihnen reden in seinem Zorn, und in seinem Grimm wird er sie zum Zittern bringen. Ich aber bin von ihm zum König über Sion, seinen heiligen Berg, eingesetzt als Verkündiger des Gebots des Herrn. Der Herr sprach zu mir: D u b i s t m e i n S o h n, heute habe ich dich gezeugt, fordere von mir, so will ich dir die Völker zum Erbteil und zum Herrschaftsgebiet die Grenzen der Erde geben. Du sollst sie mit eisernem Stabe weiden, wie Töpfergeschirr sollst du sie zerbrechen. Und nun, ihr Könige, seid verständig, lasst euch belehren alle, die ihr Richter auf Erden seid! Dienet dem Herrn in Furcht und jauchzet ihm zu mit Zittern, erfasset die Weisung, damit der Herr nicht endlich zornig wird und ihr vom rechten Weg ab ins Verderben geratet, wenn bald sein Grimm entbrennen wird. Heil allen, die auf ihn vertrauen!*

Ps. 1, 1 ff. — Ps. 2. — vgl. Heb. 1, 5. Act. 13, 3. — vgl. Apk. 2, 27; 12, 5; 19, 15.

41. Und wieder in einer andern Weissagung kündigt der prophetische Geist durch denselben David an, dass Christus nach seiner Kreuzigung als König herrschen wird, sie lautet also: *Singet dem Herrn alle Welt und preiset Tag für Tag seine erlösende That! Denn gross ist der Herr und gar ruhmvoll, mehr denn alle Götter furchtbar. Denn alle die Götter der Völker sind nur Trugbilder dämonischer Wesen, Gott aber hat den*

Chr. 16, 23 ff. Ps. 95, 1. ff.

Himmel erschaffen. Ruhm und Ehre stehen als Diener vor seinem Angesichte und Macht und Jubel an der Stätte seines Heiligtums. Gebet dem Herrn, dem Vater der Ewigkeit, Ehre, bringet Dank und tretet vor sein Antlitz und betet an in seinen heiligen Hallen! Es fürchte sich vor seinem Antlitz alle Welt, lasse sich auf die rechte Bahn bringen und nimmer wankend machen. Freude soll herrschen unter den Völkern: Der Herr ist vom Holz weg König geworden.[1]

Act. 5, 30

42. In welchem Falle aber der prophetische Geist das Zukünftige als schon eingetreten darstellt, wofür man Belege in den schon mitgeteilten Stellen finden kann, wollen wir auch angeben, damit unsere Leser sich nicht damit entschuldigen können (dass sie das nicht erfahren haben).[1] Als bereits eingetreten kündigt er das an, dessen künftiges Eintreten unbedingt feststeht. Dass ihr die Sache so aufzufassen habt, machet euch durch eine scharfe Ueberlegung nachfolgender Sätze klar: David hat 1500 (sic!) Jahre, bevor Christus Mensch geworden und gekreuzigt worden ist, die vorhin angeführten Worte ausgesprochen. Nun hat kein Gekreuzigter vor seiner Zeit noch einer nach ihm den Völkern Freude gebracht. Wohl aber ist der in unserer Zeit gekreuzigte und gestorbene Jesus Christus wieder auferstanden und ist, zum Himmel emporgestiegen, König geworden, und auf Grund dessen, was in seinem Namen die Apostel bei allen Völkern gepredigt haben, herrscht Freude bei denen, die der von ihm versprochenen Unvergänglichkeit entgegensehen.

43. Damit aber niemand aus dem vorhin Gesagten den Schluss ziehe, wir behaupten, dass alles was geschieht, mit der Notwendigkeit eines Verhängnisses geschehe, sofern wir es vorhin als zum voraus gewusst bezeichnet haben, so wollen wir uns darüber erklären.[1] Dass Strafen und Züchtigungen wie Belohnungen jedem allemal nach dem Werte seiner Thaten zugeteilt werden, ist eine Lehre, die wir durch die Propheten überkommen haben, und die wir als Wahrheit bekennen. Denn verhält es sich nicht so, geschieht alles nach Massgabe eines Verhängnisses, so gibt es schlechthin auch keine Verantwortlichkeit unsererseits. Denn, wenn es das Verhängnis will, dass dieser gut, jener böse ist, so ist der eine sowenig zu loben als der andere zu tadeln. Und wieder, wenn das Menschengeschlecht nicht die Fähigkeit hat, aus freier Wahl das Schändliche zu fliehen und das Löbliche zu erwählen, so kann ihm, was es auch immer thut, nicht zur Schuld gerechnet werden. Aber, dass es aus freier Wahl richtig oder verkehrt handelt, beweisen wir folgendermassen: Man sieht ein und denselben Menschen sich in Gegensätzen bewegen; wollte es aber das Verhängnis, dass er entweder böse oder rechtschaffen sei, so wäre er immer unempfänglich für das Entgegengesetzte und veränderte sich nicht so oft. Eigentlich aber gäbe es dann weder Böse noch Rechtschaffene; denn wir müssten sonst

erklären, dass das Verhängnis Urheberin des Bösen wie des Guten sei und so sich selbst zuwiderhandle, oder wir müssten jenen früher erwähnten Satz anerkennen, dass Tugend und Laster nichts bedeuten, und dass der Unterschied von Gut und Böse nur in der Einbildung bestehe, eine Behauptung, die doch, wie die lautre Vernunft bezeugt, die grösste Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit ist. Vielmehr sehen wir das unentrinnbare Verhängnis darin, dass denen, die das Gute wählen, der entsprechende Lohn und ebenso denen, die das Entgegengesetzte wählen, die entsprechende Strafe zu teil wird. Denn Gott hat ja den Menschen nicht gleich den übrigen Wesen, z. B. gleich Bäumen und Vierfüsslern, ohne das Vermögen nach freier Wahl zu handeln, geschaffen; denn der Mensch verdiente, sofern er nicht von sich aus das Gute wählte, sondern dazu schon von Natur bestimmt wäre, keine Belohnung oder Anerkennung, und ebensowenig träfe ihn billigerweise Strafe, da, wenn er böse wäre, er es nicht von sich aus wäre, sondern nicht anders sein könnte, als er von Natur geschaffen wäre.

vgl. Mt. 12, [...] c. 28. vgl. c. 2, [...]

44. Darüber hat uns der heilige prophetische Geist belehrt, der durch Moses bezeugt, dass zum ersterschaffenen Menschen Gott also gesprochen habe: *Sieh, vor deinem Angesicht liegt das Gute und das Böse, wähle das Gute!* Und weiter ist durch den andern Propheten Jesaias als aus Gott heraus, dem Vater des Alls und Herrn, in gleichem Sinne folgendes gesprochen worden: *Waschet euch, werdet rein, schaffet die Bosheiten fort aus euren Herzen, lernet das Gute thun, seid Richter für die Waise, helfet der Witwe zu ihrem Rechte und dann kommet, und wir wollen miteinander verhandeln, spricht der Herr. Und wenn eure Sünden sind wie Purpur, ich werde sie weiss machen wie Wolle, und wenn sie sind wie Scharlach, ich werde sie weiss machen wie Schnee. Und wenn ihr euch entschliesset, auf mich zu hören, so sollt ihr das Gute (= das Beste) des Landes speisen; höret ihr aber nicht auf mich, so wird euch das Schwert verzehren. Denn der Mund des Herrn hat's gesagt.* Das eben angeführte Wort aber: *Das Schwert wird dich verzehren*, besagt nicht, dass die Ungehorsamen durchs Schwert getötet werden sollen, sondern das Schwert Gottes ist das Feuer, dem zum Frasse fällt, wer das Schlechte zu thun vorzieht. Darum sagte er: *Das Schwert wird euch verzehren, denn der Mund des Herrn hat's gesagt.* Redete er aber von einem Schwerte, das schneidet und alsbald vom Leben zum Tode bringt,[1] so hätte er nicht gesagt: *Es wird euch verzehren.* Demgemäss hat auch Platon sein Wort: *Die Schuld fällt dem zu, dem der Entschluss gehört, Gott aber ist ausser Schuld* dem Propheten Moses entnommen. Denn Moses ist älter als sämtliche griechischen Schriftsteller. Und alles, was Propheten und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele oder über die Strafen nach dem Tod oder in Bezug auf die Betrachtung der himmlischen Dinge oder verwandte Gedanken ausgesprochen,

vgl. Dtn. 3[...] u. 30. Jes. 1, 16 Staat. X. [...]

das haben sie nur auf Grund der von den Propheten empfangenen Anhaltspunkte erfassen können und entwickelt.[2] Daher kann man wohl bei allen Samenkörner der Wahrheit finden, nur stellt sich heraus, dass sie dieselbe doch nicht gründlich erfasst haben, indem sie Dinge vorbringen, womit sie sich selbst widerprechen. [gl. II, 10.]

Also wenn wir behaupten, es sei geweissagt worden, was künftig geschehen sollte, so sagen wir das nicht, weil die Handlungen mit der Notwendigkeit eines Verhängnisses verlaufen; sondern weil Gott voraus weiss, was jeder Mensch künftig thun wird, und da es bei ihm Grundsatz ist, jedem der künftigen Menschen zu lohnen nach dem Werte seiner Handlungen, so lässt er es auch durch den prophetischen Geist voraussagen, dass ihnen von seiner Seite widerfahren werde, was ihre Thaten wert seien,[3] und sucht dadurch das Menschengeschlecht allemal zur Ueberlegung und Besinnung zu veranlassen, indem er ihnen zu erkennen gibt, dass er sich um die Menschen kümmert und für sie voraussorgt. [gl. c. 20.] Auf Betreiben der bösen Geister aber wurde auf das Lesen der Bücher des Hystaspes und der Sibylle und der Propheten Todesstrafe gesetzt,[4] weil sie die Menschen durch Furcht abhalten wollten aus der Bekanntschaft mit jenen Erkenntnis des Guten zu schöpfen, und weil sie zugleich diese sich dienstbar erhalten wollten, was ihnen freilich nicht vollständig gelang. Denn wir versenken uns nicht nur ohne Furcht in dieselben, sondern bieten sie, wie ihr sehet, auch euch zur Einsicht dar in der Zuversicht, dass sie jedermanns Zustimmung finden werden. Und selbst, wenn wir nur wenige überzeugen sollten, so wird unser Gewinn doch ein grosser sein; [l. Mt. 20, 1.] denn wir werden von unsrem Gebieter als redliche Arbeiter auf seinem Felde unsern Lohn empfangen.

45. Dass aber Gott, der Allvater, den Christus, nachdem er ihn von den Toten erweckt, in den Himmel aufnehmen und dort behalten werde, [. Act. 3, 21. ebr. 10, 13.] bis er die ihm feindseligen Dämonen niedergeschlagen habe, und bis die Zahl derjenigen voll sei, [gl. c. 27.] von denen er zum voraus erkannt hat, dass sie gut und tugendhaft sein werden, und um deretwillen er seinen Ratschluss noch nicht vollzogen hat, darüber vernehmet die nachfolgenden Worte des Propheten David: [s. 109, 1 ff. . Mt. 22, 44. . 2, 34 1 Cor. 5 Hebr. 1, 13.] *Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse gemacht habe. Ein Machtscepter wird dir der Herr von Jerusalem aussenden, und gebiete inmitten deiner Feinde! Dir gehört die Herrschaft am Tage deiner Macht im Glanze deiner Heiligen. Vor dem Morgenstern habe ich dich aus dem Schosse gezeuget.* Wenn es heisst *ein Machtscepter wird er dir von Jerusalem aussenden*, so ist damit vorherverkündet das mächtige Wort, das seine Apostel, von Jerusalem ausgehend, überall gepredigt haben, und das wir, trotzdem der Tod über die Lehrer, ja überhaupt über die Bekenner des

Namens des Christus verhängt ist, allüberall werthalten und lehren. Und solltet auch ihr diese unsre Worte als Feinde aufnehmen, so könnt ihr uns doch, wie wir früher gesagt, nichts weiter als den Tod anthun, was uns keinerlei Schaden bringt, euch aber und allen, die ungerechten Hass hegen und sich nicht bekehren, ewige Feuerstrafe zuzieht.

cc. 2. 11.

46. Damit nicht aber Unverständige, um unsre Lehren zurückweisen zu können, einwenden: da nach unsrer Aussage der Christus erst vor 150 Jahren unter Quirinius geboren sei[1] und, was wir als seine Lehre ausgeben, erst geraume Zeit später unter Pontius Pilatus vorgetragen habe, so wären ja alle Menschen, die vor ihm gelebt haben, der Verantwortung enthoben, — so wollen wir zum voraus diese Schwierigkeit erledigen.[2] Dass der Christus als der Vernunftgeist, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat, Gottes Erstgeborener sei, ist die Lehre, die wir überkommen und die wir schon früher dargelegt haben. Und wer mit Vernunft gelebt hat, ist Christ, auch wenn er für einen Atheisten gehalten werden sollte, wie unter den Griechen Sokrates und Heraklit und andere Ihresgleichen, unter Nichtgriechen (Barbaren) aber Abraham, Ananias, Asarias, Misael, Elias[3] und viele andere, deren Namen und Thaten aufzuzählen als zu weitführend uns jetzt erspart sein möge. Und darum ist auch wer vor (Christi) Zeiten ohne Vernunft gelebt hat, ein schlechter Mensch, ein Feind des Christus und Mörder derer, die mit Vernunft lebten, gewesen, wogegen wer mit Vernunft gelebt hat oder lebt, Christ ist und ohne Furcht und Unruhe (dem künftigen Gericht gegenüber) sein darf. Aus welcher Ursache aber er (der Christus) vermöge der Kraft des Vernunftgeistes nach dem Willen Gottes, des Vaters aller Dinge und Herrn, als ein Mensch durch eine Jungfrau geboren und Jesus genannt worden und, nachdem er gekreuzigt und gestorben, wieder auferstanden und zum Himmel emporgestiegen ist, das wird der Verständige aus unsern früheren weitläufigen Darlegungen begreifen können. Wir aber wollen, da für jetzt keine weitere Ausführung zum Beweise dieses Punktes nötig ist,[4] nunmehr zu denjenigen Dingen übergehen, die noch des Beweises harren.

vgl. cc. 5. 28. 32. — vgl. II. 8. — cc. 32, 33. — c. 21.

47. So sollt ihr denn nun vernehmen, was vom prophetischen Geiste auch über die dereinstige Verwüstung des jüdischen Landes geweissagt worden ist. Die Worte lauten, als kämen sie aus dem Munde von Völkern, die sich über das bereits eingetretene Ereignis verwunderten, folgendermassen: *Verödet liegt Sion, wie eine Einöde Jerusalem, zum Fluche ist geworden das Haus, das unser Heiligtum war. Und die Herrlichkeit, die unsre Väter priesen, ist ein Raub der Flammen geworden und all ihr Glanz ist dahin gesunken. Und bei all dem bliebst du gleichgiltig und schwiegest und hast uns sehr erniedrigt.* Dass nun Jerusalem, wie es hier als schon geschehen vorausverkündet ist, verwüstet worden sei, davon werdet

Jes. 64, 10. ff.

ihr überzeugt sein. Aber auch seine Verödung, und dass es keinem Juden mehr gestattet sein sollte, darin zu wohnen, ist durch den Propheten Jesaias in folgenden Worten verkündet worden: *Ihr Land liegt öde, vor ihren Augen fressen es ihre Feinde aus, und von ihnen wird keiner im Lande wohnen bleiben.* Dass nun wirklich eurerseits allen Juden verwehrt ist, darin zu wohnen und für jeden, der beim Betreten des ~~Landes~~ ergriffen wird, die Todesstrafe festgesetzt ist, ist euch wohlbekannt.

vgl. Jes. 1, 7. Jes. 27, 3. (50. 3).

48. Aber auch, dass unser Christus alle Krankheiten heilen und Tote auferwecken werde, ist geweissagt worden, wie ihr aus folgenden Worten entnehmen könnt: *Bei seinem Erscheinen werden die Lahmen springen wie ein Hirsch und die Zunge der Stotternden wird beredt werden, Blinde werden wieder sehen und Aussätzige werden rein werden und Tote werden auferstehen und herumgehen.* Und dass er das wirklich bewirkt hat, könnt ihr aus den unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten ersehen. Und wie der prophetische Geist auch zuvor angezeigt hat, dass er und ebenso die, welche auf ihn hoffen, getötet werden sollen, das entnehmet folgenden Worten des Jesaias.: *Sieh, wie der Gerechte untergieng, und niemand nimmt es zu Herzen. Und gerechte Männer werden von hinnen genommen und niemand achtet darauf. Dem Anblick der Ungerechtigkeit ist enthoben der Gerechte und er wird sein im Frieden, sein Grab ist aus unsrer Mitte enthoben.*[1]

Jes. 35, 5 f. vgl. Mt. 11, 5. — vgl. c. 35, 4. — Jes. 57, 1.

49. Und weiter, wie durch denselben Jesaias gesagt ist, dass die Heidenvölker, die ihn nicht erwartet hatten, ihn anbeten werden, während die Juden, die immer auf ihn warteten, ihn, nachdem er erschienen, nicht anerkennen werden! Es lauten aber die Worte, die sich als von Christus selbst gesprochen darstellen: *Offenbar bin ich geworden denen, die nicht nach mir fragten, gefunden bin ich worden von denen, die mich nicht suchten. Ich sprach: «Sieh, da bin ich» zu einem Volk, das meinen Namen nicht gerufen. Ich streckte meine Hände aus nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke, nach solchen, die nicht auf löblichem Wege wandelten, sondern ihren Sünden nach. (Es ist) das Volk, das mich ins Gesicht verhöhnt.* Denn die Juden, die im Besitz der Weissagungen waren und immer auf den Christus gewartet hatten, erkannten ihn nicht an, als er erschienen war, und nicht blos das, sie misshandelten ihn sogar. Dagegen haben Angehörige der Heidenvölker, die niemals etwas von Christus gehört hatten, bis seine von Jerusalem ausgegangenen Apostel von ihm Kunde brachten und die Weissagungen mitteilten, von Freude und Glauben erfüllt, ihren Götzen entsagt und sich dem ungezeugten Gott durch den Christus hingegeben. Dass aber auch jene schmachvollen Nachreden über die Bekenner des Christus vorausgesehen wurden, und dass, die ihn schmähen und die Festhaltung der alten Gebräuche empfehlen, zu beklagen seien, das entnehmet

Jes. 65. 1-3. vgl. Rm. 10, 20. — vgl. cc. 35, 38. — vgl. cc. 14, 25.

folgenden kurzen, durch Jesaias ausgesprochenen Worten: *Wehe denen, die das Süsse bitter und das Bittere süss nennen.* Jes. 5, 20.

50. Dass er aber auch, nachdem er Mensch geworden, für uns Leiden und Schmach auf sich zu nehmen hatte, und dass er wieder in Herrlichkeit erscheinen wird, darüber vernehmet folgende Weissagungen: *Dafür, dass sie seine Seele in den Tod gegeben, und dass er unter die Missethäter gerechnet worden ist, hat er vieler Sünden auf sich selbst genommen und wird den Missethätern sich gnädig erweisen. Denn sieh, mein Knecht wird verständig sein und wird gewaltig erhöht und verherrlicht werden. Gleichwie viele über dich sich entsetzen werden, also missachtet wird seitens der Menschen deine Gestalt und wird seitens der Menschen dein Ansehen sein! — ebenso werden viele Heidenvölker erstaunen und werden Könige (vor ihm) ihren Mund schliessen: Denn die, denen noch nichts von ihm verkündet war, werden sehen, und die, die noch nichts gehört haben, werden zur Einsicht gelangen. Herr, wer hat unsrer Kunde Glauben geschenkt, und der Arm des Herrn, wem hat er sich enthüllt? Wir haben vor ihm her Botschaft getragen, wie ein Kind, wie eine Wurzel in dürstender Erde. An ihm ist nicht Gestalt noch Ansehen. Und wir sahen ihn, und er hatte weder Gestalt noch Schönheit; sondern seine Gestalt war unansehnlich und hinfällig im Vergleich mit den Leuten. Als ein Mensch, der in Schmerzen lag und gewohnt war Krankheit zu tragen, wurde er, weil sein Antlitz abgewandt war, beschimpft und für nichts geachtet. Dieser trägt unsre Sünden und leidet für uns, und wir achteten dafür, er sei in (eigener) Drangsal, Schmerz und Pein. Und doch ist er unsrer Missethaten wegen geschlagen und um unsrer Sünden willen liegt er darnieder. Ueber ihn kam die Züchtigung zum Frieden (für uns), durch seine Blutstrieme wurden wir geheilt. Wir alle hatten uns verirrt wie Schafe, der Mensch hatte sich auf seinem Wege verirrt. Und er (der Herr) hat ihn unsern Sünden zulieb dahingegeben, und dieser selbst thut ob der Peinigung nicht den Mund auf. Wie ein Schaf ward er zum Schlachten geführt, und wie ein Lamm, das stumm bleibt vor seinem Scherer, so thut er nicht seinen Mund auf. In seiner Erniedrigung wurde sein Gericht aufgehoben.*[1] Jes. 53, 12. Jes. 52, 13. -53, 8.

Nach seiner Kreuzigung nun fielen sogar alle seine Vertrauten von ihm ab und verleugneten ihn.[2] Später aber nach seiner Auferstehung von den Toten, und als er ihnen erschienen war und sie gelehrt hatte, sich in die Weissagungen, in denen all diese Ereignisse vorhergesagt waren, zu versenken, und als sie ihn zum Himmel emporsteigen gesehen, Glauben gewonnen, die von ihm herabgesandte Kraft empfangen hatten und zu allen Völkern der Menschheit ausgezogen waren, da haben sie diese (unsre) Lehre vorgetragen und sind Apostel genannt worden. vgl. Lc. 24, 25. ff. vgl. Act. 1, 8 f.

51. Um uns aber zu zeigen, dass der solches zu leiden hatte, von

vgl. Dial. cc. 43, 63.

unerklärlicher Herkunft sei, und dass er über seine Feinde herrschen solle, hat der prophetische Geist also gesprochen: *Seine Abkunft, wer wird sie erklären?*[1] *Wenn sein Leben von der Erde hinweggenommen wird, kommt er zum Tode in Folge ihrer Missethaten. Und ich will hingeben die Schlechten für sein Grab und die Reichen für seinen Tod,*[2] *weil er keine Missethat begangen und kein Trug in seinem Munde erfunden worden ist. Und der Herr will ihn frei machen vom Leiden. Wenn er sich hingeben*[3] *wird für die Sünde, wird eure Seele langlebende Nachkommenschaft schauen. Und der Herr wird seine Seele aus der Not entrücken, ihm Licht zeigen, nach seiner Einsicht bilden und rechtfertigen den Gerechten, der vielen gute Dienste erwies. Und dieser selbst wird unsre Sünden auf sich nehmen. Darum wird er viele zu eigen bekommen und die Beute der Mächtigen teilen dafür, dass seine Seele in den Tod gegeben und er unter die Missethäter gerechnet wurde, während er doch vieler (andern) Sünden auf sich nahm und wegen ihrer Missethaten dahingegeben wurde.*

Jes. 53, 8 ff.

Aber auch wie vorausgesagt war, dass er in den Himmel emporsteigen sollte, möget ihr vernehmen, die Worte lauten: *Thut die Himmelsthüre auf, öffnet euch, (ihr Thore,) damit einziehe der König der Ehren! Wer ist dieser König der Ehren? Es ist der Herr, der Starke, es ist der Herr, der Mächtige!* Dass er aber auch in Herrlichkeit vom Himmel wiederkommen wird, entnehmet dem, was darüber vom Propheten Jeremias gesagt ist und also lautet: *Siehe, wie eines Menschen Sohn kommt er auf den Wolken des Himmels und seine Boten (Engel) mit ihm.*

Ps. 23, 7 f.

Dan. 7, 13!

52. Da wir nun den Beweis geliefert haben, dass, was thatsächlich eingetroffen ist, alles schon, bevor es eintraf, durch die Propheten vorausgesagt worden war, so muss man in Bezug auf ähnliche, aber noch nicht eingetroffene Weissagungen der Zuversicht sein, dass sie jedenfalls in Erfüllung gehen werden. Denn so gewiss die bereits erfüllten Weissagungen eingetroffen sind, auch wenn sie nicht begriffen wurden, so gewiss werden die noch ausstehenden eintreffen, mögen sie begriffen und geglaubt werden oder nicht.

So haben die Propheten ein zweimaliges Kommen des Christus geweissagt; das eine, das schon der Geschichte angehört, als das eines missachteten und dem Leiden unterworfenen Menschen, das zweite aber als dann eintretend, wenn er, wie sie verkündet haben, in Herrlichkeit aus den Himmeln herab mit seiner Engelschar erscheinen wird,[1] wobei er auch die Leiber aller früheren Menschen auferwecken und die Würdigen mit Unvergänglichkeit bekleiden, die der Ungerechten aber bei ewiger Empfindungsfähigkeit mit den bösen Dämonen ins ewige Feuer senden wird. Dass aber auch dieses, als künftig eintretend, vorausgesagt ist, wollen wir darthun: Es ist nämlich durch den Propheten Ezechiel also gesagt worden:

Dial. cc. 14. 31. 32 etc.

vgl. 1 Cor. 15, 53 f.

Verbunden soll werden Gelenk mit Gelenk und Bein mit Bein, und das Fleisch soll wieder nachwachsen. Und jedes Knie wird sich dem Herrn beugen, und jede Zunge wird ihn preisen. In welcher Empfindung und Pein aber die Ungerechten sich befinden werden, entnehmet einem ähnlichen, darauf bezüglichen Ausspruch: *Ihr Wurm wird nicht ruhen, und ihr Feuer wird nicht erlöschen.* Und dann werden sie Reue empfinden, wenn es ihnen nichts mehr helfen wird. Was aber die Stämme der Juden sagen und thun werden, wenn sie ihn in Herrlichkeit kommen sehen, ist durch den Propheten Sacharja geweissagt in den Worten: *Ich werde den vier Winden befehlen, die zerstreuten Kinder zu versammeln, ich werde dem Nordwind befehlen (sie) zu holen und dem Südwind (ihnen) nicht entgegen zu sein. Und dann wird in Jerusalem ein grosses Klagen, nicht ein Klagen des Mundes oder der Lippen, sondern ein Klagen des Herzens sein, und sie werden nicht ihre Kleider zerreissen, sondern ihre Gewissen. Klagen werden sie, Stamm für Stamm, und dann ausschauen nach dem, den sie durchstochen haben, und sie werden sprechen: Warum, Herr, hast du uns von deinem Wege abirren lassen? Die Herrlichkeit, die unsre Väter priesen, ist für uns zur Schmach geworden.*

Ez. 37, 7 f. — Jes. 45, 23. Röm. 14, 11. — Jes. 66, 24. — Sach. 2, 6. Jes. 43, 5 f. Mt. 24, 29 ff. — Sach. 12, 11. — Joel. 2, 13. Sach. 10, 12, 10. — vgl. Apk. 1, 7, Joh. 19, 37. — Jes. 63, 17. 64, 11.

53. Soviele andere Weissagungen wir auch noch anführen könnten, hören wir doch damit auf in dem Gedanken, dass schon die angegebenen ausreichen, um diejenigen zu überzeugen, welche die Ohren zum Hören und zum Verstehen haben, und in der Erwartung, diese werden nun im stande sein, selbst einzusehen, dass wir nicht, wie die erdichteten Erzählungen von den vermeintlichen Zeussöhnen, blosse Behauptungen aufstellen, ohne Beweise beibringen zu können. Denn aus welchem vernünftigen Grunde sollten wir einem gekreuzigten Menschen glauben, dass er des ungezeugten Gottes Erstgeborener sei, und dass gerade er über das ganze Menschengeschlecht Gericht halten werde, wenn wir nicht Zeugnisse über ihn vorfänden, die noch vor seiner Menschwerdung und seinem Erscheinen bekannt gegeben worden sind, und wenn wir diese nicht durch die Thatsachen bestätigt sähen. Sehen wir doch die Verwüstung des jüdischen Landes und sehen wir doch in uns selbst Angehörige aller menschlichen Völker durch die Lehre seiner Apostel überzeugt und abgebracht von den alten Bräuchen, in denen sie gewandelt und irregegangen waren, und finden wir doch unter den Heiden zahlreichere und wahrhaftere Christen als unter Juden und Samaritanern. Alle übrigen menschlichen Völker nämlich werden von dem prophetischen Geiste Heiden genannt, während der jüdische und der samaritanische Stamm Israel und das Haus Jakob heissen. Dass aber vorausgesagt worden ist, es werden die Gläubigen aus den Heiden zahlreicher sein als die aus den Juden und Samaritanern, dafür wollen wir die nachfolgende Weissagung mitteilen: *Freue dich, du Unfruchtbare, die du nicht*

Jes. 54, 1.

gebarst, brich in Jubel aus und jauchze, die du keine Wehen hattest; denn viel zahlreicher sind die Kinder der Verlassenen als die derjenigen, die einen Mann hatte. Verlassen nämlich waren all die Völker vom wahrhaftigen Gott, weil sie Werke von Menschenhand verehrten. Die Juden und Samaritaner aber, obwohl sie das ihnen durch die Propheten überbrachte Gotteswort besassen und immer auf den Christus gewartet hatten, erkannten ihn, als er erschien, nicht an, eine kleine Minderheit ausgenommen, die, wie der prophetische Geist durch Jesaias vorausgesagt hatte, gerettet werden sollte. Und diese lässt er sprechen, wenn er sagt: *Wenn uns der Herr nicht übrig gelassen hätte ein Samenkorn, wären wir wie Sodom und Gomorrha geworden.* Sodom und Gomorrha waren nämlich, wie Moses erzählt, Städte gottloser Menschen, die Gott durch Feuer und Schwefel verbrannte und zerstörte, wobei keiner ihrer Bewohner gerettet wurde, mit Ausnahme eines Fremden, eines geborenen Chaldäers, Namens Lot, mit dem auch seine Töchter am Leben erhalten blieben. Und, wer will, kann noch ihr ganzes Land öde und ausgebrannt und unfruchtbar daliegen sehen. Dass aber die (Gläubigen) aus den Heiden als die wahrhaftigeren und zuverlässigeren zum voraus erkannt wurden, dafür wollen wir anführen, was durch den Propheten Jesaias gesagt ist und also lautet: *Israel ist unbeschnitten am Herzen, die Heiden an der Vorhaut.*

Jes. 1, 9.

Jerem. 9, 26.

Solch starke, augenscheinliche Belege nun also können bei vernünftiger Ueberlegung denen, die die Wahrheit hochhalten, nicht am Wahne hängen und sich nicht von Leidenschaften meistern lassen, Ueberzeugung und Glauben beibringen.

54. Dagegen bieten diejenigen, welche die von den Dichtern erfundenen Erzählungen vortragen, der lernenden Jugend keinerlei Beweis dar, und wir treten den Nachweis an dafür, dass jene auf Antrieb der Dämonen zur Bethörung und Verführung des Menschengeschlechts verfasst worden sind. Denn, als sie die Weissagungen der Propheten vom Kommen Christi und von der Bestrafung der Gottlosen durch Feuer vernommen, wussten sie es zu veranstalten, dass die Sagen von vielen dem Zeus geborenen Söhnen aufgebracht wurden, in der Hoffnung, es dahinzubringen, dass die Menschen die Kunde von Christus auch für eine Wundermähr ähnlich den von den Dichtern aufgebrachten Sagen hielten. Und wirklich wurden diese bei den Hellenen, wie überhaupt bei den Heiden, in Umlauf gebracht, da die Dämonen die Weissagung der Propheten kannten, dass bei jenen der Christus mehr Glauben finden werde. Dass sie aber, trotzdem sie Kunde von den Aussprüchen der Propheten hatten, diese nicht genau verstanden und bei ihrer Nachäffung der auf unsern Christus bezüglichen Voraussagungen in die Irre gingen, wollen wir

vgl. c. 21 u. 23.

aufzeigen. Der Prophet Moses war, wie früher erwähnt, älter, als alle Schriftsteller, und durch ihn war, wie früher angegeben, geweissagt worden: *Nicht wird es fehlen an einem Herrscher aus Juda noch an einem Führer aus seinen Lenden, bis der kommt, dem es vorbehalten ist. Und der wird sein die Erwartung der Völker, er, der sein Füllen an einen Weinstock bindet, sein Gewand wäscht in Traubenblut.* Als nun die Dämonen von diesen prophetischen Worten Kunde erhalten hatten, da behaupteten sie das Dasein eines Zeussohnes Dionysos, nannten ihn Erfinder des Weinstocks, zählen auch den Wein zu den Gegenständen seines Geheimdienstes[1] und wussten von ihm auch zu erzählen, er sei zerrissen und dann in den Himmel erhoben worden.[2] Und da in der Weissagung des Moses sich nicht ausdrücklich angegeben fand, ob der, welcher kommen sollte, Gottes (oder eines Menschen) Sohn, ob er als Reiter eines Füllens auf Erden bleiben oder damit zum Himmel aufsteigen werde, und da das genannte Füllen ebenso gut das eines Pferdes wie das eines Esels bezeichnen konnte, sie also nicht wussten, ob der Angekündigte als Zeichen seines Erscheinens ein Esels- oder ein Pferdsfüllen mit sich führen und ob er eines Gottes, wie wir früher gezeigt haben, oder eines Menschen Sohn sein werde, so liessen sie auch den Bellerophontes, einen Menschen von Menschen stammend, auf einem Rosse Pegasus zum Himmel emporsteigen. Als sie nun aber vernahmen, dass durch einen andern Propheten, den Jesaias, gesagt sei, er werde von einer Jungfrau geboren werden und er werde durch sich selbst zum Himmel emporgelangen, da brachten sie die Sage von Perseus[3] auf die Bahn. Und als sie erfuhren, er sei, wie in der früher angeführten Weissagung angegeben, bezeichnet als *stark,*[4] *wie ein Riese seinen Weg zu durchlaufen*, so erfanden sie die Sage von dem starken Herakles, der die ganze Erde durchwandert habe. Und wieder, als sie die Weissagung erfuhren, er werde jede Krankheit heilen und Tote auferwecken, da tischten sie den Asklepios auf.

c. 44.
c. 32.
Gen. 49, 10.
vgl. c. 21.
Dial. c. 69.
cc. 21. 22.
vgl. c. 33.
c. 40.

55. Aber nirgends und bei keinem einzigen der angeblichen Zeussöhne fiel es ihnen ein die Kreuzigung nachzubilden. Sie hatten nämlich von dieser keine Ahnung, weil alle darauf bezüglichen Weissagungen, wie schon früher hervorgehoben worden ist, sinnbildlicher Art sind.[1] Und doch liegt, wie der Prophet vorausgesagt hat, darin das grösste Sinnbild seiner Macht und Herrschaft, wie es sich ja selbst in der Sinnenwelt zeigt. Denn betrachtet einmal alles, was in der Welt ist, ob es ohne die Kreuzesform bestehen oder unter sich verbunden bleiben kann. Das Meer kann nicht durchschnitten werden, wenn nicht auf dem Schiffe dies Siegeszeichen, (hier) Mastsegel genannt, unversehrt bleibt. Die Erde kann nicht ohne dasselbe gepflügt werden, und wer das Grabscheit oder wer den Hammer führt, verrichtet seine Arbeit nur mit Geräten, die diese Gestalt tragen. Die menschliche

c. 35.

Gestalt unterscheidet sich durch nichts anderes von der der unvernünftigen Tiere als dadurch, dass sie aufrecht ist, die Arme ausstrecken kann und von der Stirn ab einen Gesichtsvorsprung, Nase genannt, trägt, durch welche beim Lebenden der Atem geht, und die keine andere als die Kreuzesform zeigt. Auch ist durch den Propheten also gesagt worden: *der Atem vor unsrem Angesicht, Christus, der Herr.*[2] Und die Bedeutung dieser Form bekunden auch die bei euch üblichen Sinnbilder, ich meine die Feldzeichen und Trophäen, mit denen ihr überall aufziehet; traget ihr doch damit, wenn auch unbewusst, die Abzeichen eurer Herrschaft und Macht zur Schau. Auch die Bildnisse der bei euch versterbenden Herrscher stellt ihr in dieser (Kreuzes) form dar und bezeichnet sie noch durch Inschriften als Götter.[3] Und nachdem wir nun durch vernünftige Auseinandersetzung und durch eine mit Augen wahrnehmbare Figur, so gut wir vermochten, auf euch zu wirken versucht haben, fühlen wir uns fernerhin der Verantwortung überhoben, auch wenn ihr im Unglauben verharren solltet. Denn wir haben unsre Schuldigkeit gethan und erfüllt.

Klagel. 8, 20.

vgl. Act. 18, 6.

56. Es genügte indessen den bösen Dämonen nicht, vor dem Erscheinen des Christus die Sage vom Dasein der schon genannten Zeussöhne aufzubringen, sondern als sie nach seinem Erscheinen und Auftreten unter den Menschen einerseits verstehen gelernt hatten, in welcher Weise er von den Propheten voraus verkündet war, und andererseits erkannten, dass er bei jedem Volke Gläubige finden und erwartet werde, da machten sie, wie schon früher angegeben worden ist, noch einmal den Versuch, andere auf die Bahn zu bringen, den Simon und den Menander von Samaria, die auch wirklich dadurch, dass sie mit Zauberei Wunderthaten verrichteten, viele bethörten und noch in Bethörung erhalten. Denn als Simon, wie früher erwähnt, in der Hauptstadt Rom unter dem Kaiser Klaudius auftrat, setzte er den heiligen Senat und das römische Volk in solches Erstaunen, dass er für einen Gott gehalten und, wie die übrigen bei euch verehrten Götter, durch eine Bildsäule geehrt wurde. Darum ersuchen wir euch, auch dem heiligen Senat und eurem Volk von dieser unsrer Bittschrift Kenntnis zu geben, damit, wenn noch jemand in seinen Lehren befangen sein sollte, er die Wahrheit erfahren und sich von seinem Irrtum frei machen kann. Und reisst auch, wenn es euch beliebt, sein Standbild nieder!

vgl. c. 26.

57. Können doch[1] die bösen Dämonen nicht glauben machen, dass der Weltbrand zur Bestrafung der Gottlosen nicht eintreten werde, so wenig als sie es dahin zu bringen vermochten, dass der Christus, nachdem er erschienen, verborgen blieb; höchstens bringen sie es dahin, dass Leute, welche in Unvernunft leben und, ihren Leidenschaften hingegeben, in schlechten Sitten aufgewachsen sind und am Wahne hängen, uns töten und hassen. Wir dagegen hassen diese nicht nur nicht, sondern wir suchen, wie man sieht,

sie aus Mitleid vielmehr zu einer Sinnesänderung zu bewegen. Denn wir fürchten den Tod nicht, da es feststeht, dass wir so wie so sterben müssen, und da im irdischen Weltlauf doch nichts Neues, sondern immer das Gleiche sich begibt. Wenn dessen schon solche überdrüssig werden, die auch nur ein Jahr davon genossen, so müssen sie, um auf immerdar leidensfrei und ohne Bedürfnisse zu sein, unsrer Lehre beitreten.[2] Glauben aber unsre Verfolger, es gebe nichts nach dem Tode und behaupten sie, dass man durch das Sterben in einen Zustand der Empfindungslosigkeit übertrete, so erweisen sie uns, indem sie uns von den Leiden und der Notdurft dieses Lebens erlösen, eine Wohlthat, während sie freilich sich selbst als böse, menschenfeindliche und im Wahn befangene Menschen erweisen, da sie uns nicht, um uns frei zu machen, umbringen, sondern in der Meinung, uns des Lebens und seiner Freuden zu berauben.

vgl. c. 11.
vgl. Prediger 1. 9.
M. Aurel Selbstb. 7. 1. ff.
vgl. Plat. Ap. 41. D.

58. Auch den Marcion von Pontus haben, wie wir früher gesagt, die bösen Dämonen auf die Bahn gebracht, der noch heute leugnen lehrt, dass der Urheber Himmels und der Erden Gott, und dass der durch die Propheten geweissagte Christus sein Sohn sei, und der neben dem Schöpfer des Weltalls einen andern Gott und ebenso einen andern Sohn verkündet. Und ihm haben viele, als sei er im Alleinbesitz der Wahrheit, Glauben geschenkt und verspotten uns, während sie doch keinerlei Beweis für ihre Behauptungen haben, sondern in Unvernunft wie Schafe, die vom Wolf geraubt sind, den gottlosen Lehren und den Dämonen zur Beute fallen. Ist das Bestreben der sogenannten Dämonen doch kein anderes, als die Menschen von dem Schöpfergott und von seinem Erstgeborenen, Christus, abzuziehen, und zwar schmiedeten und schmieden sie diejenigen, die sich über die Erde nicht erheben können, an das Irdische und an die Werke von Menschenhand fest; diejenigen aber, die sich zur Betrachtung göttlicher Dinge aufschwingen wollen, drängen sie, wenn sie sich nicht ein gesundes Urteil und ein reines, von Leidenschaften freies Leben bewahren, unversehens vom rechten Wege ab und stürzen sie in Gottlosigkeit.

c. 26.

59. Damit ihr aber einsehet, dass unsre Lehrmeister, wir meinen das durch die Propheten verkündete Wort, auch für einen Platon die Quelle gewesen sind, daraus er (z. B.) seinen Ausspruch geschöpft hat: Gott habe durch Verwandlung gestaltloser Materie das Weltall geschaffen,[1] so höret den Wortlaut dessen, was durch Moses, den schon erwähnten, alle hellenischen Schriftsteller an Alter überragenden ersten Propheten gesagt worden ist, durch den der prophetische Geist, um kund zu thun, wie und woraus zu Anfang Gott die Welt gebildet, also gesprochen hat: *Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Die Erde aber war noch unansehbar und ungeformt, und Finsternis über dem Abgrund, und Gottes Geist schwebte über den Wassern. Und Gott sprach: es werde Licht!*

vgl. c. 10.
cc. 32, 44.
Gen. 1. 1.-3.

und es wurde so. Daher also haben Platon und die, welche dieselbe Ansicht aussprechen, und auch wir die Lehre überkommen, dass die gesamte Welt durch Gottes Vernunft aus den durch Moses erwähnten Grundstoffen entstanden sei, eine Ueberzeugung, die auch ihr euch aneignen könnt. Und nun wissen wir auch, dass, was die Dichter Erebos heissen, zuerst von Moses genannt worden ist.[2]

vgl. c. 64, II, 6.

60. Auch die der Welterklärung dienende Bemerkung im Timäus in Bezug auf den Sohn Gottes, wo es heisst *er liess ihn im All ein* X *bilden*, hat Platon in ähnlicher Weise von Moses entlehnt.[1] Denn in den Schriften des Moses wird berichtet, wie zur Zeit, als die Israeliten aus Aegypten ausgezogen waren und in der Wüste sich aufhielten, ihnen giftige Tiere, Nattern, Vipern und allerlei (andere) Schlangen entgegentraten, die dem Volke den Tod brachten. Da habe Moses auf Gottes Eingebung Erz genommen und daraus das Bild einer Kreuzes gemacht und dies auf dem heiligen Zelte aufgerichtet und zum Volke gesprochen: «Wenn ihr auf dies Bild eure Blicke richten und euern Glauben setzen werdet, so werdet ihr in ihm Rettung finden.» Und darauf hin, so berichtet er, seien die Schlangen umgekommen, das Volk aber, erzählt er, sei so dem Tode entgangen. Dies hat Platon gelesen, da er es aber nicht recht verstand und sich nicht das Bild eines stehenden, sondern das eines liegenden Kreuzes (X) vorstellte, so kam er zu dem Ausspruch: Die dem ersten Gott zunächst kommende Kraft sei im All in Form eines X ausgebreitet. Und wenn er von einem Dritten spricht, (so verhält es sich damit ähnlich), indem er nämlich die von uns schon erwähnte Stelle bei Moses gelesen hatte: Gottes Geist habe über den Wassern geschwebt. Denn den zweiten Rang weist er dem aus Gott stammenden Vernunftgeist (Logos) an, von dem er behauptet, er sei durchs All in der Form eines X ausgebreitet. Dem Geist aber, von dem es heisst, *er schwebe über dem Wasser*, weist er den dritten Rang an mit den Worten: *Die dritte Stelle kommt zu dem Dritten.*[2] Und vernehmet auch, wie der prophetische Geist durch Moses den künftigen Eintritt eines Weltbrandes angekündigt hat in den Worten: *Herabkommen wird immerlebendiges Feuer und wird fortfressen bis hinunter zum Abgrund.* Also haben nicht wir dieselben Ansichten wie andere, sondern die a n d e r n a l l e s p r e c h e n n u r u n s r e A n s i c h t e n n a c h. Und zwar kann man bei uns sie hören und vernehmen von Leuten, welche nicht einmal die Züge der Buchstaben kennen, von einfältigen und ihrer Sprache nach barbarischen, ihrem Denken aber nach weisen und zuverlässigen Menschen, worunter sogar Krüppel und des Augenlichts Beraubte sind, woraus man ersieht, dass diese Ansichten nicht auf menschlicher Weisheit beruhen, sondern durch Gottes Kraft ausgesprochen werden.

vgl. Timae. p. 36.
Num. 21, 6 ff.
vgl. c. 32.
Plat. Epist. II. p. 312 E.
Deuter. 32, 22.
vgl. II. 10.
vgl. 1. Kor. 2. 5.

61. Nun wollen wir aber auch darlegen, in welcher Weise wir, durch den Christus neue Menschen geworden, uns Gott geweiht haben, damit wir uns nicht durch die Uebergehung dieses Punktes dem Vorwurfe aussetzen, bei unsern Darlegungen unredlich zu verfahren.[1]

vgl. c. 14. Ephes. 4, 24. Apc. 21, 5.

Alle, die von der Wahrheit unsrer Lehren und Aussagen sich haben überzeugen lassen und daran glauben, und das Versprechen abgelegt haben, dass sie es (über sich) vermögen,[2] demgemäss zu leben, werden angehalten zu beten und unter Fasten von Gott Vergebung für ihre früheren Sünden zu erflehen, während wir zugleich mit ihnen beten und fasten.[3] Dann werden sie von uns an einen Ort geführt, wo Wasser ist, und erfahren nun eine Art von Wiedergeburt, wie auch wir sie erfahren haben. Denn das Wasserbad, das sie nun nehmen, vollziehen sie auf den Namen des Allvaters und Herrn, Gottes, und unsres Erlösers Jesus Christus und des heiligen Geistes. Hat doch der Christus gesagt: *Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, so werdet ihr nimmermehr in das Reich der Himmel eingehen.* Dass es nun aber für die einmal Geborenen unmöglich ist, in ihrer Mutter Leib zurückzukehren, leuchtet jedermann ein.[4] Und durch den Propheten Jesaias ist, wie wir früher dargestellt haben, gesagt worden, auf welche Weise diejenigen, die gesündigt haben und Busse thun, ihren Sünden entfliehen sollen. Die Worte lauten: *Waschet euch, werdet rein, schaffet die Bosheiten fort aus euern Herzen, lernet das Gute thun, seid Richter für die Waise, helfet der Witwe zu ihrem Rechte und dann kommet, und wir wollen miteinander verhandeln, spricht der Herr. Und wenn eure Sünden sind wie Purpur, ich werde sie weiss machen wie Wolle, und wenn sie sind wie Scharlach, ich werde sie weiss machen wie Schnee. Höret ihr aber nicht auf mich, so wird euch das Schwert verzehren. Denn der Mund des Herrn hat's gesagt.* Und wir haben auch von den Aposteln für jenen Brauch folgende Begründung empfangen.[5] Da wir bei unsrer ersten Entstehung ohne unser Wissen nach Notwendigkeit infolge der Begattung unsrer Eltern aus der Samenfeuchtigkeit erzeugt worden und in schlechten Sitten und in übler Zucht aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder der Notwendigkeit und Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit und der Erkenntnis und der Vergebung unsrer früher begangenen Sünden teilhaftig werden, über dem im Wasser (Stehenden), der sich zur Wiedergeburt entschlossen und für seine Vergehungen Busse gethan hat, der Name des Allvaters und Herrn, Gottes, ausgesprochen, wobei, wer den Täufling zum Bade führt, nur eben diese eine Bezeichung gebraucht. Denn dem unnennbaren Gott vermag niemand einen Namen zu geben, und sollte jemand zu behaupten wagen, ein solcher sei vorhanden, so ist er mit unheilbarem Wahnsinn behaftet. Es wird aber dieses Bad *Erleuchtung* genannt, weil diejenigen, die solches innerlich erfahren, im Geist erleuchtet werden. Und wer die Erleuchtung

vgl. Joh. 3, 3-5. Mt. 18, 3.

c. 44.

Jes. 1, 16 ff.

empfängt, wird auch gebadet auf den Namen des Jesus Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, und auf den Namen des heiligen Geistes, der durch die Propheten alles auf Jesus Bezügliche vorausverkündet hat.[6]

62. Auch von diesem Bade hatten die Dämonen gehört, dass es durch den Propheten (Jesaias) vorausgesagt sei, und so veranlassten sie, dass auch, wer ihre Heiligtümer betritt und ihnen naht, um Spenden oder Opferdampf darzubringen, sich mit Wasser besprengt. Ja selbst zu einem vollständigen Bade veranlassen sie Besucher vor ihrem Eintritt in die Heiligtümer, wo sie ihren Sitz aufgeschlagen haben. Haben die Dämonen doch auch den Brauch, dass wer in ein Heiligtum tritt und ihnen dienen will, von den Priestern aufgefordert wird die Schuhe auszuziehen,[1] dem abgesehen und nachgebildet, was dem früher genannten Propheten Moses begegnet ist. Um jene Zeit nämlich, als Moses den Befehl erhielt, nach Aegypten hinabzugehen und das Volk der Israeliten von dort herauszuführen, redete ihn, der damals eben die Schafe seines mütterlichen Oheims in Arabien weidete, unser Christus in Feuersgestalt aus einem Dornbusch mit diesen Worten an: *Zieh deine Schuhe aus, komm näher und höre!* Er zog die Schuhe aus, kam näher und vernahm nun, er solle nach Aegypten gehen und das Volk der Israeliten von dort herausführen, und empfing von dem Christus, der zu ihm in Feuersgestalt gesprochen hatte, gewaltige Kraft, gieng hinab und führte das Volk heraus, nachdem er grosse und wunderbare Thaten vollbracht hatte, die ihr, wenn ihr wollt, des Genauern aus seinen Aufzeichnungen erfahren werdet.

Exod. 3, 5.

63. Die Juden aber behaupten bis zum heutigen Tage noch, der namenlose Gott habe mit Moses geredet. Darum hat der prophetische Geist durch den früher genannten Propheten Jesaias, wie wir schon mitteilten, scheltend zu ihnen gesprochen: *Es kennt ein Ochse seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn, Israel aber hat mich nicht erkannt, und mein Volk hat mich nicht begriffen.* Und auch Jesus, der Christus sprach, als die Juden nicht erkannten, was der Vater und was der Sohn sei, ebenfalls scheltend zu ihnen: *Niemand hat den Vater erkannt ausser der Sohn, noch hat den Sohn jemand erkannt ausser der Vater und, welchen es der Sohn geoffenbart hat.*[1] Gottes Vernunftgeist aber ist sein Sohn, wie wir früher gesagt haben. Er wird aber auch (sein) Bote und Abgesandter genannt. Ist doch er es, der Botschaft bringt von allem, was zu wissen notthut, und der abgesandt wird, um zu verkünden, was (von Gott) entboten wird, wie auch unser Herr selbst gesagt hat: *Wer mich hört, hört den, der mich gesandt hat.* Und das wird auch aus den Schriften des Moses erhellen, in denen also gesagt ist: *Und es redete mit Moses Gottes Bote (Engel) in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch und sprach: Ich bin der Seiende, Gott Abrahams, Gott*

c. 37.
Jes. 1, 3.
vgl. Mt. 11, 27.
Joh. 16, 3.
cc. 21, 23, 32.
cc. 6, 12.
vgl. Mt. 10, 40.
Lc. 10, 16.
(Joh. 14, 24.)
vgl. Exod. 3, 2 ff.

Isaaks, Gott Jakobs, der Gott deiner Väter; geh hinab nach Aegypten und führe mein Volk heraus. Was noch fehlt, könnt ihr, wenn ihr wollt, aus jenen Schriften erfahren. Denn es ist ja nicht möglich, hier alles anzuführen. Aber es dient diese Stelle zum Beweis, dass Jesus, der Christus, der zuerst Vernunftgeist war und dann bald in Feuersgesalt, bald auch in unkörperlicher Art[2] erschien, der Sohn und Abgesandte Gottes ist. Jüngst aber ist er nach Gottes Willen für das Menschengeschlecht Mensch geworden und hat sogar all die Leiden auf sich genommen, die ihm auf Veranlassung der Dämonen die verblendeten Juden angethan haben. Obwohl diese in den Büchern des Moses ausdrücklich es ausgesprochen finden: *Und es redete Gottes Bote mit Moses im Flammenfeuer im Dornbusch und sprach: ich bin der Seiende, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs,* behaupten sie doch, der das gesagt habe, sei der Vater und Schöpfer des Alls. Darum sprach auch der prophetische Geist scheltend zu ihnen: *Israel hat mich nicht erkannt und das Volk hat mich nicht begriffen.* Und andererseits sprach Jesus, als er bei ihnen weilte, die schon angeführten Worte: *Niemand hat den Vater erkannt ausser der Sohn, noch hat jemand den Sohn erkannt ausser der Vater und, welchen es der Sohn geoffenbart hat.* Mit Recht wird also den Juden, weil sie des Glaubens sind, mit Moses habe immer der Vater des Alls geredet, während doch Gottes Sohn, der auch (sein) Bote und Abgesandter heisst, es ist, der mit ihm geredet hat, sowohl durch den prophetischen Geist als auch durch den Christus der Vorwurf gemacht, dass sie weder den Vater noch den Sohn erkannt haben. Denn die den Sohn für den Vater erklären, laden den Vorwurf auf sich, weder den Vater zu kennen noch zu wissen, dass der Vater des Alls einen Sohn hat, der als Gottes Vernunftgeist und Erstgeborener auch Gott ist. Und ist er früher in Gestalt des Feuers und in unkörperlicher Art dem Moses und den anderen Propheten erschienen, so hat er jüngst, in den Zeiten eurer Herrschaft, wie wir früher ausgeführt haben, nach des Vaters Willen zum Heile derer, die an ihn glauben, durch eine Jungfrau Mensch geworden, Verachtung und Leiden auf sich genommen, damit er durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiege.[3] Was aber aus dem Dornbusch zu Moses gesagt worden ist: *Ich bin der Seiende, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs und der Gott deiner Väter,* deutet an, dass diese auch nach ihrem Tode eben des Christus Leute bleiben und sind. Haben sie doch als die ersten unter allen Menschen sich bemüht, Gott zu suchen, Abraham, der Isaaks Vater war, und Isaak, der Vater Jakobs, wie ebenfalls Moses aufgezeichnet hat.[4]

Exod. 3, 2.

cc. 23,

vgl. Mt. 22 Mc. 12, Lc. 20,

64. Aus dem Frühergesagten könnt ihr auch entnehmen, dass der Brauch, das Bild der sogenannten Kore an den Wasserquellen aufzustellen,[1] von den Dämonen veranlasst worden ist, die sie für eine Tochter des Zeus

ausgeben in Nachbildung jener Stelle bei Moses. Moses sagt nämlich, wie früher bemerkt: *Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Die Erde aber war noch unansehbar und ungeformt, und Gottes Geist schwebte über den Wassern.* Um nun den Geist Gottes, von dem es heisst, er schwebte über dem Wasser, nachzubilden, brachten sie die Sage von Kore als einer Tochter des Zeus auf. In ähnlicher unredlicher Absicht brachten sie auch die Sage von Athene auf, die ebenfalls eine Zeustochter, wenn auch nicht die Frucht einer Umarmung, sein soll. Weil sie nämlich wussten, dass Gott, nachdem er nachgedacht, die Welt durch (den) Vernunftgeist erschaffen hatte, sprachen sie von der Athene als dem ersten Gedanken, während es uns überaus lächerlich dünkt, als Abbild des Gedankens eine Weibs-Gestalt hinzustellen. Und ebenso sprechen gegen die andern, die man Zeus Söhne nennt, ihre Thaten.

c. 59.
vgl. c. 26, 1.

65. Wir aber führen nach jenem Bade den dem Glauben Gewonnenen und Beigetretenen zu denen, die wir Brüder[1] nennen, dahin, wo sie versammelt sind,[2] um gemeinschaftlich für uns wie für den, der die Erleuchtung empfangen hat, und für alle andern auf der ganzen Welt inständig zu beten, auf dass wir, nachdem wir zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen, auch gewürdigt werden mögen, in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinschaft und als Bewahrer der gegebenen Gebote erfunden zu werden, damit wir des ewigen Heiles gesichert seien.[3] Haben wir das Gebet beendigt, so begrüssen wir einander mit einem Kusse.[4] Hernach wird dem Vorsteher[5] der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und damit vermischtem (Wein) gereicht.[6] Dieser nimmt es, schickt dann Lob und Preis zum Allvater durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes empor und spricht eine ausführliche Danksagung (Eucharistie) dafür aus, dass wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind.[7] Ist er mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, so bekundet alles anwesende Volk seine Zustimmung, indem es Amen spricht. Dieses Amen bedeutet im Hebräischen soviel wie *so geschehe es!*[8] Nach der Danksagung des Vorstehers und dieser feierlichen Zustimmung des ganzen Volkes teilen nun Gehilfen, die bei uns Diakonen genannt werden, jedem der Anwesenden von dem durch die Danksagung geweihten Brot, Wein und Wasser mit und bringen davon auch den Abwesenden.[9]

vgl. c. 61.
Jac. 1, 22.
Phl. 1, 27.

66. Und dieses Mahl selbst wird von uns Danksagung (Eucharistie) genannt; daran darf niemand teilnehmen als, wer an die Wahrheit unsrer Lehre glaubt und jenem Reinigungsbad für die Sündenvergebung zum Zwecke der Wiedergeburt sich unterzogen hat und nach den Anweisungen des Christus lebt.[1] Denn nicht wie gemeines Brot oder ein gemeines Getränke nehmen wir es ein; sondern, wie Jesus Christus, unser Erlöser, bei seiner Fleischwerdung durch

Gottes Vernunftgeist (Logos) um unsrer Erlösung willen Fleisch und Blut erhalten hat, so ist jenes durch ein von ihm selbst herrührendes Gebetswort unter Danksagung geweihte Mahl, das durch seinen Uebergang in unser Fleisch und Blut diese nährt, wie wir gelehrt worden sind, ~~eben~~ Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus.[2] Denn die Apostel haben in den von ihnen stammenden Denkwürdigkeiten, die Evangelien genannt werden, überliefert, dass sie folgende Weisung empfangen haben: Jesus habe Brot genommen, dankgesagt und gesprochen: *Das thut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib.* Und ebenso habe er den Becher genommen, dankgesagt und gesprochen: *Das ist mein Blut* und habe davon nur ihnen mitgeteilt.[3]

Lc. 22, 19.
Mt. 26, 28 ff.
Mc. 14, 22 ff.

Die bösen Dämonen aber haben auch diesen Brauch nachgeahmt und Anleitung dazu gegeben, dass er auch bei dem Geheimdienst des Mithras eingeführt wurde. Denn ihr wisst ja oder könnt es erfahren, dass dort bei der feierlichen Einweihung eines neuen Jüngers unter gleichzeitigem Vorsagen gewisser Sprüche Brot und ein Becher Wassers vorgesetzt werden.[4]

67. Wir aber erinnern nach diesem (Mahl) auch fernerhin einander immer wieder daran, und diejenigen von uns, die wohlhabend sind, helfen allen denen, die Mangel haben, aus, und immer finden wir uns beieinander zusammen und bei allem, was wir geniessen, lobpreisen wir den Urheber aller Dinge durch seinen Sohn Jesus Christus und den heiligen Geist.[1] Und an dem Tage, den man den Sonntag nennt, findet eine allgemeine Zusammenkunft statt sowohl derer, die in Städten als auch derer, die auf dem Lande wohnen, dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten, soweit es angeht, vorgelesen.[2] Ist der Vorlesende zu Ende, dann ermahnt und ermuntert der Vorsteher in einer Ansprache zur Nachahmung des Guten, wovon man eben vernommen.[3] Darauf erheben wir uns alle zusammen und bringen Gebete dar. Und wenn wir mit dem Beten zu Ende sind, wird, wie schon berichtet worden ist, Brot herbeigebracht und Wein und Wasser; dann schickt der Vorsteher Gebete ebenso wie Danksagungen nach bestem Vermögen empor,[4] und das Volk stimmt feierlich mit ein, indem es das Amen spricht, und nun geht die Verteilung und der Empfang des durch die Danksagung Geweihten seitens eines jeden vor sich, und davon wird durch die Diakonen auch den Abwesenden gebracht.

J. c. 65

Wer aber die Mittel und den guten Willen hat, bringt, ein jeder nach eigenem Ermessen, was er will, dar und, was da zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher hinterlegt, der hilft (damit) Waisen und Witwen und denen, die wegen Krankheit oder sonst einer Ursache wegen bedürftig sind, den Gefangenen und den von auswärts zugewanderten Fremdlingen, kurz er ist allen, die sich in Not befinden, ein Pfleger.[5] Am Sonntag aber halten wir alle diese gemeinschaftliche Zusammenkunft ab, weil das der

erste Tag ist, an dem Gott durch Umwandlung der Finsternis und der Materie die Welt erschaffen hat, und weil an demselben Tage Jesus Christus unser Erlöser von den Toten auferstanden ist. Denn an dem Tage vor dem Kronostage (= Dies Saturni = Samstag) haben sie ihn gekreuzigt, und am Tage nach dem Kronostag, also am Sonntag, ist er seinen Aposteln und Jüngern erschienen und hat sie das gelehrt, was wir auch euch zur Erwägung vorgetragen haben.

. 21, 44 ff. Act 1, 3.

68. Und wenn das euch der Vernunft und Wahrheit gemäss zu sein scheint, so achtet es! Erscheint es euch aber als thörichtes Gerede, so verachtet es als thörichtes Zeug, verhänget aber nicht über Leute, die keines Vergehens schuldig sind, wie über Staatsfeinde den Tod! Denn wir sagen es euch voraus, dass ihr, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharren solltet, dem künftigen Gericht gewiss nicht entgehen werdet, und dass wir bei dem Rufe bleiben werden: Was Gott will, das geschehe![1]

l c. 3. 12. 17. 45.

II.

1. Das aber, was in den jüngsten Tagen in eurer Hauptstadt unter Urbicus vorgekommen ist,[1] ebenso wie das, was sonst überall in ähnlicher Weise von den Regierenden wider die Vernunft geschieht, hat mich veranlasst zum Besten von euch,[2] die ihr mit uns gleichen Wesens, ja unsre Brüder seid, auch wenn ihr nichts davon wisset und in stolzem Dünkel eurer vermeintlichen höheren Würde es nicht sein wollt, die vorliegenden Reden[3] abzufassen. Denn diejenigen ausgenommen, welche an die Bestrafung der Ungerechten und Lüstlinge in ewigem Feuer und an die dereinstige leidensfreie Vereinigung der Tugendhaften, die so wie Christus gelebt haben, mit Gott glauben, wir meinen die, welche Christen geworden sind, sucht man überall unsern Tod: Wer vom Vater oder Nachbarn, Sohn, Freund, Bruder, Mann oder Frau wegen eines Fehlers zurechtgewiesen wird,[4] (thut es) aus Hartnäckigkeit, Lüsternheit, Unbeweglichkeit zum Guten, die bösen Dämonen aber, weil sie uns hassen und in derlei Richtern Werkzeuge und Diener finden, gerade als ob selbst Behörden von ihnen besessen wären. Damit euch aber auch die Veranlassung des ganzen Vorkommnisses unter Urbicus klar wird, will ich den Hergang erzählen.

vgl. I. 8.

vgl. I. 14.

2. Ein Weib lebte mit einem ausschweifenden Manne zusammen, die selbst früher ausschweifend gewesen war. Nachdem sie aber die Lehren Christi kennen gelernt hatte, war sie züchtig geworden und versuchte auch ihren Mann zu einem züchtigen Lebenswandel zu bewegen, indem sie ihm jene Lehren vorführte und ihm von der Bestrafung in ewigem Feuer Kunde gab, die derer warte, die unzüchtig und richtiger Vernunft zuwider leben. Er aber, im alten Lasterleben verharrend, entfremdete sich durch seine Hand-

lungsweise seine Gemahlin. Denn das Weib hielt es für Sünde, fürder mit einem Manne das Lager zu teilen, der dem Gesetze der Natur und der Sittlichkeit zuwider auf jedwede Weise sein Gelüste zu befriedigen suchte, und wünschte darum sich von ihm zu scheiden. Indessen, von ihren Angehörigen gedrängt, die ihr rieten in der Ehe zu bleiben, weil sich immer noch hoffen lasse, dass der Mann einmal sich bessern werde, bezwang sie sich und blieb. Als aber ihr Mann nach Alexandria gereist war und sie die Nachricht erhielt, dass er es dort noch schlimmer trieb, da liess sie, um nicht, wenn sie noch länger mit ihm ehelich verbunden und seine Lebens- und Lagergenossin bliebe, an seinem unsittlichen und gottlosen Treiben mitschuldig zu werden, ihm, wie man bei euch sagt, die Eheaufsage (*repudium*) zugehen und schied sich von ihm. Ihr Gemahl aber, der Ehrenmann, der sich hätte freuen sollen, dass sie das leichtfertige Leben, das sie, dem Trunke und jedem Laster ergeben, einst mit Sklaven und Bedientesten zusammen führte, aufgegeben hatte und ihn von einem gleichen abzubringen suchte, erhob, nachdem sie sich, weil er sich nicht dazu verstand, von ihm getrennt hatte, gegen sie die Anklage, sie sei eine Christin. Da reichte sie bei dir, dem Herrscher, ein schriftliches Gesuch ein, es möge ihr zugestanden werden, zuerst ihre Angelegenheiten in Ordnung zu bringen und dann erst, wenn diese geordnet seien, sich über die Anklage zu verantworten. Und du hast es ihr zugestanden. Indessen wandte sich ihr früherer Mann, da er ihr gerichtlich vorläufig nichts weiter anhaben konnte, in folgender Weise gegen einen gewissen Ptolemæus, ~~gegen den Urbicus, weil er sie in der christlichen Lehre unterwiesen, das Strafverfahren eingeleitet hatte~~. Er bewog einen ihm befreundeten Centurio, ~~der den Ptolemaeus in Haft genommen hatte~~, diesen vorzunehmen und ihn ~~immer nur das Eine~~ zu fragen, ob er ein Christ sei. Und nun bewirkte der Centurio, dass Ptolemaeus, der, ein wahrheitsliebender, von Lug und Trug freier Charakter, sich als Christen bekannte, in Fesseln gelegt wurde, und lange Zeit peinigte er ihn im Gefängnis. Zuletzt aber dem Urbicus vorgeführt, wurde Ptolemaeus ebenfalls nur nach dem Einen gefragt, ob er Christ sei. Und wieder bekannte er, des Guten sich bewusst, das er der von dem Christus ausgegangenen Lehre verdankte, sich zu der Lehre von der göttlichen Tugend. Denn, wer etwas leugnet, der leugnet entweder eine Sache, die er verurteilt, oder er mag sich nicht zu einer Sache bekennen, deren er sich unwürdig und fremd weiss, was alles bei einem wahren Christen nicht zutrifft. Und als nun Urbicus den Befehl gab, ihn (zur Hinrichtung) abzuführen, da sprach ein gewisser Lucius, ebenfalls ein Christ, angesichts dieses wider die Vernunft gefällten Urteils zu Urbicus: «Mit welchem Recht, um welcher Ursache willen hast du diesen Mann bestraft, der weder eines Ehebruchs noch der Unzucht, nicht eines

Mordes, Diebstahls, Raubs noch überhaupt irgend eines Vergehens geziehen wird, sondern sich nur als einen solchen bekennt, dem der Christenname zukommt? *Dein Urteil macht dem Herrscher Pius und des Kaisers weisheitsliebendem Sohne und dem heiligen Senat keine Ehre, Urbicus!*» Dieser antwortete darauf nichts weiter, sondern sagte nun auch zu Lucius: «Du scheinst mir ebenfalls ein solcher zu sein.» Und als Lucius dies bejahte, da hiess er auch ihn abführen. Der aber erklärte, er sei dafür noch dankbar in Anbetracht, dass er (dadurch) von solchen schlimmen Gebietern befreit werde und zum Vater und König der Himmel eingehe. Und noch ein Dritter, der hinzukam, wurde zu derselben Strafe verurteilt.[1]

3. (4.)[1] Damit aber niemand sage: so nehmet euch denn alle selbst das Leben und gehet gleich ein zu eurem Gott, ohne uns erst Mühe zu verursachen,[2] so will ich auseinandersetzen, *aus welchem Grunde wir das nicht thun und warum wir doch*, wenn wir verhört werden, *furchtlos bekennen*. [vgl. Gen. I. 26 ff.] Wir sind gelehrt worden, dass Gott die Welt nicht für nichts, sondern des Menschengeschlechts wegen erschaffen habe, und haben schon [I. 10.] früher dargethan, dass er an denjenigen, die seine Eigenschaften nachahmen, seine Freude, kein Gefallen aber an denen habe, die in Wort oder That das Böse lieben. Wollten wir nun alle uns das Leben nehmen, so würden wir damit, soviel an uns läge, bewirken, dass niemand mehr gezeugt und in die göttlichen Lehren eingeführt würde, ja dass das Menschengeschlecht ausstürbe, und wir würden, wenn wir wirklich so handelten, damit auch unsrerseits Gottes Ratschluss entgegenarbeiten. Werden wir aber verhört, [vgl. I. 8.] so leugnen wir darum nicht, weil wir uns keines Bösen bewusst sind, dagegen es für eine Sünde halten, nicht in allem die Wahrheit zu sagen, wie es doch nach unsrer Ueberzeugung Gott haben will, und endlich auch, weil wir euch von eurem ungerechten Vorurteil bei dieser Gelegenheit befreien möchten.

4. (5.) Sollte nun aber jemand der Gedanke kommen, *wenn wir uns zu einem Gott bekännten, der helfen könnte, so würden wir nicht*, wie wir doch behaupten, *von Ungerechten beherrscht und bestraft werden*, so will ich auch *hierüber Aufschluss geben*. [vgl. Gen. 1,26 ff, 14 ff.] Als Gott die ganze Welt geschaffen und alles, was auf Erden ist, den Menschen unterstellt und die Himmelskörper dazu geordnet, das Wachstum der Früchte zu fördern und den Wechsel der Zeiten zu bestimmen, und ihnen, die er also ersichtlich ebenfalls der Menschen wegen erschaffen, ein göttliches Gesetz vorgeschrieben hatte, da übergab er die Fürsorge für die Menschen und für alle Wesen unter dem Himmel Engeln, die er über sie setzte. Diese Engel aber übertraten seine Ordnung, erniedrigten sich zum Verkehr mit Weibern und zeugten Kinder, welches die sogenannten

Dämonen sind.[1] Und ausserdem machten sie sich in der Folge das Menschengeschlecht dienstbar, teils durch Zauberblendwerk, teils durch Furcht und durch Strafen, die sie verhängten, teils dadurch, dass sie zur Darbringung von Opfern, Räucherwerk und Spenden anleiteten, deren sie bedürftig geworden, seitdem sie von der Leidenschaft ihrer Begierden sich hatten unterjochen lassen. Und sie säten unter den Menschen Mord, Krieg, Ehebruch und jede Art von Lastern. Daher nun übertrugen Dichter und Sagenerzähler, weil sie nicht wussten, dass die Engel und die von ihnen gezeugten Dämonen jene Uebel über Männer und Weiber, Städte und Völker gebracht hatten, das, was sie davon erzählten, auf Gott (= Zeus) selbst und auf die vermeintlich von ihm erzeugten Söhne, wie auf die seiner angeblichen Brüder Poseidon und Pluton und ihrer Kinder. Sie nannten dabei nämlich jeden mit dem Namen, den jeder der Engel sich und seinen Kindern beigelegt hatte. vgl. I. 5.

5. (6.) Der Vater aller Dinge aber führt, weil er ungezeugt ist, keinen Namen, der ihm verliehen wäre. Denn, wem ein Name beigelegt wird, der dankt einem, der älter ist als er selbst, den verliehenen Namen. Vater aber und Gott, Gründer, Herr, Gebieter, das sind keine Namen, sondern nur Bezeichnungen, die aus seinen Wohltbaten und Werken geschöpft sind. Sein Sohn aber, der allein im eigentlichen Sinn sein Sohn heisst, der Vernunftgeist, der, bevor es Geschaffenes gab, nicht nur ihm innewohnte, sondern auch gezeugt wurde, als er am Anfang durch ihn alles schuf und ordnete, wird Christus genannt, weil er gesalbt worden ist, und weil durch ihn Gott alles ordnete, ein Name, der ebenfalls einen unerkennbaren Begriff umschliesst, gerade wie die Bezeichnung «Gott» kein Name, sondern nur eine der Menschennatur angeborene Vorstellung eines unerklärbaren Wesens ist.[1] Jesus aber enthält Namen und Begriff eines Menschen und zugleich eines Erlösers. Denn, wie wir früher gesagt, er ist auch Mensch geworden, nach Gottes, seines Vaters, Willen zur Welt geboren für die gläubigen Menschen und zur Vernichtung der Dämonen, wie ihr noch jetzt aus dem erfahren könnt, was vor euern Augen geschieht. Haben doch viele der Unsrigen, nämlich der Christen, durch die Beschwörung im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, auf der ganzen Welt und auch in eurer Hauptstadt viele von Dämonen Besessene, die von allen andern Beschwörern, Besprechern und Heilkünstlern nicht geheilt worden waren, geheilt und heilen noch viele, indem sie die Dämonen, welche in den Menschen hausen, zur Ruhe und zum Ausfahren bringen.[2] I. 23, 33, 63.

6. (7.) Und eben um des Wachstumes der Christenheit willen, das er als Grund für den Bestand der Dinge anerkennt, wartet also Gott noch damit, die Auflösung und Vernichtung vgl. I. 28. vgl. c. 4.

der ganzen Welt zu vollziehen, wodurch die bösen Engel, Dämonen und Menschen ihr Ende finden sollen. Wäre dem nicht so, so könntet auch ihr nicht mehr so verfahren und euch von den bösen Dämonen als Werkzeug gebrauchen lassen, sondern dann wäre das Feuer des Gerichts schon herniedergefallen und hätte ohne Schonung alles vernichtet, wie ehemals die Ueberschwemmung, welche niemand übrig liess als Noah, wie wir ihn nennen, mit den Seinen, oder, wie er bei euch heisst, Deukalion, von dem dann wieder eine so grosse Zahl teils böser, teils guter Menschen entstammt ist. Auf jene Weise nämlich wird, behaupten wir, der Weltbrand sich einst vollziehen, nicht wie sich ihn die Stoiker vorstellen, wenn sie von dem Uebergang aller Dinge in einander reden, was uns eine ganz unwürdige Vorstellung dünkte.[1] Und ebenso wenig, behaupten wir, handeln oder leiden die Menschen nach Massgabe eines Verhängnisses, sondern jeder thut nach eigener Wahl das Rechte oder Unrechte; und wenn die Guten, wie ein Sokrates oder Seinesgleichen, verfolgt werden und in Banden liegen, während ein Sardanapal, Epikur und Ihresgleichen im Besitze von Reichtum und Ruhm glücklich zu sein scheinen, so geschieht dies auf Veranstaltung der bösen Dämonen. Weil die Stoiker das verkannten, haben sie den Satz aufgestellt, alles geschehe mit der Notwendigkeit eines Verhängnisses. Aber weil Gott am Anfang das Geschlecht der Engel und das der Menschen mit freiem Willen erschaffen hat, so werden sie mit Recht für ihre Vergehungen im ewigen Feuer zu büssen haben. Es liegt aber im Wesen alles Gewordenen zum Bösen wie zum Guten fähig zu sein. Wäre doch auch nichts davon des Lobes wert, wenn es nicht wirklich das Vermögen hätte, dem einen oder dem andern sich zuzuwenden. Das beweisen auch allerwärts die Gesetzgeber und Denker, für welche die richtige Vernunft massgebend gewesen ist, indem sie das eine zu thun, das andere zu lassen gebieten. Und selbst die stoischen Philosophen huldigen in ihrer Sittenlehre mit Nachdruck dem gleichen Grundsatz, woraus hervorgeht, dass sie in ihrer Lehre von den letzten Gründen und vom Unkörperlichen[2] nicht auf dem rechten Wege sind. Denn wenn sie die Behauptung aufstellen wollen, alles, was seitens der Menschen geschieht, geschehe nach Massgabe eines Verhängnisses, oder Gott sei nichts, als was sich ewig umwandle, verändere und in dieselben Bestandteile wieder auflöse, so wird zutage kommen, dass sie eine Vorstellung nur von vergänglichen Dingen und auch einen Gott gewonnen haben, der in seinen Teilen wie im Ganzen jeder Schlechtigkeit sich schuldig macht, oder sie müssen behaupten, Tugend und Laster bedeuten nichts, was doch wider alles gesunde Denken und wider Vernunft und Verstand ist.

1. Cor. 15, 42. — vgl. I, 20. 57. 60. — vgl. I. 2 A. 1. — vgl. I. 43. — vgl. I. 28.

7. (8.) Uebrigens wissen wir auch von solchen, die auf dem Standpunkt der Stoiker standen, dass sie gehasst und getötet wurden, weil sie wenigstens

in ihrer Sittenlehre sich ehrbar gezeigt haben, wie in manchen Stücken auch die Dichter *kraft des dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzten Samens des Vernunftgeistes*. So wissen wir es von *Heraklit*,[1] wie wir schon früher erwähnt, und aus unsrer Zeit von *Musonius*[2] und andern. Denn, wie wir gezeigt, haben die *Dämonen* immer sich bemüht, alle, die nur irgendwie nach Massgabe der Vernunft zu leben und das Böse zu meiden bestrebt waren, dem Hasse preiszugeben. *Was Wunder* nun, *dass sie*, über ihre Entlarvung beschämt, *sich noch viel mehr Mühe geben, diejenigen verhasst zu machen, für die* nicht nur ein Teil des in Keimen ausgestreuten Vernunftgeistes (Logos spermaticos),[3] sondern *die Erkenntnis und Betrachtung des Vernunftgeistes in seiner Ganzheit*, d. h. des *Christus, massgebend ist*. In ewiges Feuer eingeschlossen werden sie die verdiente Strafe und Pein auf sich zu nehmen haben. Denn, wenn sie schon von Menschen durch den Namen Jesus Christus überwunden werden, so lässt sich die ihnen und *ihren Dienern* erst noch bevorstehende künftige Bestrafung in ewigem Feuer ermessen. Haben doch den Eintritt einer solchen nicht nur alle Propheten angekündigt, sondern auch unser Lehrer Jesus gelehrt.

I. 46. — I. 1. 5. 10, II. 1. 6. — vgl. II. 6.

8. (3.)[1] *Auch* ich nun *erwarte* von einem der genannten (Dämonendiener) *verfolgt* und in den Block gespannt *zu werden*, und wäre es nur von dem um Gunst und Beifall buhlenden *Crescens*.[2] Darf man doch von einem Manne nicht sagen, er sei ein Liebhaber der Weisheit (Philosoph), der, um der irregeführten Menge zu schmeicheln und zu gefallen, über uns öffentlich Dinge aussagt, von denen er gar keine Kenntnis hat, nämlich dass wir Gottesleugner und Majestätsverbrecher[3] seien. Denn wenn er, ohne von den Lehren des Christus Kenntnis genommen zu haben, gegen uns loszieth, so ist er ein ganz schlechter Mensch, der tief unter dem unverständigen Volke steht, das doch meist sich enthält über Dinge, von denen es nichts versteht, zu reden oder falsches Zeugnis abzulegen. Hat er aber von ihnen Kenntnis genommen, ohne ihre Erhabenheit zu begreifen, oder begreift er sie und geberdet er sich nur so, um nicht in den Verdacht eines Christen zu kommen, dann ist er noch viel gemeiner und schlechter, weil er einem unverständigen und unvernünftigen Wahne oder der Furcht unterworfen ist Ihr müsst nämlich wissen, dass ich ihm einige darauf bezügliche Fragen vorgelegt und vorgetragen und dabei in Erfahrung gebracht und es ihm bewiesen habe, dass er in Wahrheit nichts davon versteht. Und zum Beweise, dass ich die Wahrheit sage, bin ich, falls euch unsere Auseinandersetzungen nicht hinterbracht worden sind, bereit, noch einmal auch vor euch mich mit ihm über jene Fragen auseinander zu setzen. Und auch dabei fiele euch eine

vgl. II. 1. E.

königliche Aufgabe zu. Sind aber auch euch schon meine Fragen und seine Antworten bekannt geworden, so habt ihr ja selbst den Beweis in Händen, dass er von unsern Sachen nichts versteht, oder wenn er sie versteht, aber der Zuhörer wegen nicht (freimütig) wie Sokrates zu reden wagt, sich, wie ich schon gesagt, nicht als ein Liebhaber der Weisheit, sondern des Wahns erweist, der nicht einmal das köstliche Wort des Sokrates achtet: *Keinenfalls darf ein Mensch höher geachtet werden als die Wahrheit.* Aber ein Cyniker, der sich den Zustand der Gleichgiltigkeit zum Ziel gesetzt hat, kann eben das Gute nirgends finden, als in Gleichgiltigkeit (auch gegen die Wahrheit!)[4]

Plat. Staat. X. p. 595 c.

9. Damit aber niemand einwerfe, was die vermeintlichen Philosophen einzuwenden pflegen:[1] unsre Behauptung, dass die Ungerechten in ewigem Feuer bestraft werden, sei nur eine grosssprecherische und auf Einschüchterung berechnete Redensart, und wir seien gemeint, die Menschen sollen aus Furcht, nicht aber, weil es schön und beglückend sei, tugendhaft leben, so wollen wir darauf kurz nur das erwidern. Wenn jene Behauptung nicht zutrifft, so gibt es entweder keinen Gott oder, wenn es einen gibt, kümmert er sich nicht um die Menschen, und Tugend und Laster bedeuten nichts; dann sind auch die Gesetzgeber im Unrecht, wenn sie, wie früher bemerkt, die Uebertreter der Sittengebote bestrafen. Allein da weder diese noch ihr Vater, der durch den Vernunftgeist die Weisung gibt zu handeln wie er selbst, im Unrecht sind, so sind es auch die nicht, die es mit ihnen halten.[2] Wer aber die Verschiedenheit der menschlichen Gebräuche dagegen anführt und geltend macht, dass bei den einen das und das für löblich, das und das für schmählich gelte, während bei andern, was dort für schmählich gilt, als löblich, und was dort für löblich gilt, als schmählich gelte, der vernehme, was wir auch darauf zu sagen haben. Einerseits wissen wir von den bösen Engeln, dass sie ihrer eigenen Schlechtigkeit entsprechende Bräuche eingerichtet haben, an denen die ihnen nachartenden Menschen ihr Gefallen finden, und andrerseits erweist die richtige Vernunft nicht alle Anschauungen und Satzungen, an die sie herantritt, als löblich, sondern die einen als schlecht, die andern als gut.[3] Und das Gleiche oder Entsprechende, und wenn es not thut, in grösserer Ausführlichkeit soll darum auch meine Antwort auf solche Einwendungen sein. Für jetzt aber kehre ich zu meinem Gegenstande zurück.

c. 6. E.

vgl. Mt. 5, 45 f. Lc. 6, 35.

10. Nun erweist sich, was wir überkommen haben, darum erhabener als jede menschliche Lehre, weil in dem unsretwegen erschienenen Christus die ganze Vernunftkraft Leib, vernünftiger Geist und Seele (d. h. Mensch) geworden ist.[1] Denn alles, was die früheren Denker oder Gesetzgeber je Gutes ausgesprochen und ausfindig gemacht haben, das

ist von ihnen durch Forschung und Untersuchung zu stande gebracht worden, die nur von einem Teil des Vernunftgeistes geleitet waren. Da sie aber nicht den ganzen Inhalt des Vernunftgeistes, welcher Christus ist, erkannten, sprachen sie auch vieles aus, was sich widerspricht. Uebrigens wurden auch diejenigen, die schon in der Zeit vor dem Christus, soweit es in Menschenkraft steht, mit Vernunft die Dinge zu betrachten und zu untersuchen versucht haben, als gottlose und unnütze Leute vor die Gerichte geschleppt. Derjenige aber, der auf diesem Gebiete mehr Eifer als alle von ihnen entfaltet hat, Sokrates, ist unter dieselbe Anklage gestellt worden wie wir, beschuldigte man ihn doch, er führe neue Götterwesen ein und er glaube nicht an die Götter, welche der Staat anerkenne. [I. 5.] Und allerdings gab er den Menschen die Weisung, den bösen Dämonen, die das verübt, was die Dichter erzählen, abzusagen, indem er zugleich Homer und die andern Dichter aus dem Staate verwies; [Plat. Staat. p. 377. X p. vgl. Act. 17] hingegen ermahnte er sie, den ihnen unbekannten Gott vermittelst vernunftgemässer Untersuchung kennen zu lernen, indem er sagte: *den Vater und Schöpfer des Alls zu erforschen ist nicht leicht, noch ist es sicher, den Erforschten vor allen zu verkündigen.* [vgl. Plat. I p. 28.] All das hat unser Christus durch seine Macht zu stande gebracht. Denn wenn von Sokrates sich niemand bewegen liess für diese Anschauung zu sterben, so liessen sich von Christus, den auch schon Sokrates teilweise erkannt hatte, [I, 46.] — war und ist er doch der in jedem Menschen[2] sich findende Vernunftgeist, der durch die Propheten die künftigen Ereignisse vorausgesagt und durch sich selber, indem er unsre Natur annahm, unsre Lehre mitgeteilt hat[3] — [I. 60 E.] nicht nur Philosophen und Gebildete, sondern auch Handwerker und ganz und gar ungelehrte Leute bewegen, Ruhm, Furcht und Tod zu verachten.[4] Denn es ist (die Kraft, womit er wirkt,) die Kraft des unnennbaren Vaters, nicht (blos) die Ausrüstung menschlicher Vernunft.[5]

11. Und wir würden auch nicht hingemordet werden, und die ungerechten Menschen und Dämonen hätten keine Gewalt über uns, wenn nicht [I. 11.] überhaupt für jeden zur Welt geborenen Menschen der [Eurip. Alk.] Tod eine Schuld wäre, die er abzuzahlen hat. Darum danksagen wir auch, wenn wir diese Schuld abtragen. Doch halten wir es dem Crescens und denen gegenüber, die sich ebenso unsinnig wie er geberden, für gut und angemessen, auch jene Stelle bei Xenophon hier anzuführen: Herakles, [Memor. I. 1.] so erzählt er, sei an einen Scheideweg gekommen und habe hier die Tugend und das Laster getroffen, die ihm in weiblicher Gestalt entgegengetreten seien. Das Laster üppig und verführerisch gekleidet, mit einem dank solcher Künste blühenden Gesicht und mit einem Blicke, der bestimmt war, ihn sofort zu bezaubern, habe zu Herakles gesagt, wenn er ihm folge,

wolle es machen, dass er immerdar in Wonne und in glänzendster, der eigenen ähnlichen Pracht leben werde. Und die Tugend, reizlos an Gesicht wie an Gewandung, habe gesagt: «wenn du aber mir folgst, so wirst du dich nicht mit Pracht und Schönheit, die verrauschen und vergehen, sondern mit Schönheiten unvergänglicher und herrlicher Art schmücken». Und so sind wir denn wirklich überzeugt, dass ein jeder, der das flieht, was nur schön scheint, dagegen dem nachgeht, was für mühselig und unvernünftig gilt, der Glückseligkeit teilhaftig wird. Denn das Laster sucht sich als Deckmantel für seine Thaten die der Tugend eigentümlichen wirklichen Vorzüge beizulegen, indem es wenigstens das, was (an ihr) vergänglich ist, nachahmt;[1] — denn etwas Unvergängliches kennt es nicht und kann es nicht zu stande bringen, hingegen bürdet es die ihm selbst anhaftenden Uebel der Tugend auf und so verführt es die irdisch Gerichteten unter den Menschen seine Sklaven zu werden. Diejenigen aber, welche die wirklichen Vorzüge der Tugend erfasst haben, erwerben durch sie selbst Unvergänglichkeit. Davon kann sich jeder Verständige an uns Christen und an den Wettkämpfern oder an den Helden, die Thaten vollbracht, wie sie die Dichter von den vermeintlichen Göttern erzählen, überzeugen, wenn er die Thatsache in Rechnung zieht, dass wir uns selbst aus dem, was sonst geflohen wird, dem Tode, nichts machen.[2]

12. Gieng mir doch selbst zur Zeit, als ich noch in Platons Lehren meine Befriedigung fand, trotz der Verläumdungen, die ich über die Christen hörte, angesichts ihrer Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode und allem, was sonst für entsetzlich gilt, die Einsicht auf, dass sie unmöglich in Lastern und Lüsten befangen sein können. Denn brächte es ein Lüstling oder Schwelger, der gar Menschenfleisch zu essen für einen Genuss hielte, über sich, den Tod willkommen zu heissen, durch den er doch seiner Genüsse verlustig gienge? Würde er nicht, weit entfernt sich selbst zur Hinrichtung zu melden, vielmehr um jeden Preis das Leben hier immerdar fortzuführen und vor der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? [Freilich haben die bösen Dämonen nunmehr durch gewisse schlechte Menschen (d. h. Beamte) auch folgendes Verfahren ins Werk setzen lassen. Als diese auf eine Angeberei hin, wie sie gegen uns üblich ist, mehrere (Christen) hinrichten wollten, liessen sie Sklaven der Unsrigen, teils junge Bursche, teils Mägde, zur Folter schleppen und durch schreckliche Misshandlungen dazu zwingen, jene erfundenen Geschichten (über uns) auszusagen, die sie selbst offen ausüben.][1] Da wir jedoch mit solchen Dingen nichts zu thun haben, kümmern wir uns nicht darum; haben wir doch den ungezeugten und unnennbaren Gott zum Zeugen für unsre Gedanken und Handlungen. Was hinderte uns denn

öffentlich uns zu solchen Dingen als zu löblichen Handlungen zu bekennen und sie als göttliche Weisheit darzustellen durch die Behauptung, wir feiern, wenn wir Menschen schlachten, Mysterien des Kronos, und wenn wir, wie uns nachgesagt wird, im Blut uns berauschen, wir thun das nämliche, wie der bei euch verehrte Götze, den ihr nicht blos mit dem Blute vernunftloser Tiere, sondern auch mit Menschenblut besprenget, indem ihr das Blut der Hingerichteten durch den angesehensten und vornehmstenMann unter euch ihm als Spende darbringen lasset? [2] Und wenn wir Männer schändeten und mit Weibern schamlos verkehrten, thäten wir es ja nur dem Zeus und den andern Göttern nach und könnten uns dabei zu unsrer Rechtfertigung auf die Schriften Epikurs und auf die der Dichter berufen. Da wir aber solche Grundsätze und diejenigen, die sie ausgeübt haben und die ihnen nachleben, zu fliehen raten, wie wir uns auch in diesen Reden dagegen verstritten haben, [3] so macht man uns auf alle Arten den Krieg. Allein wir lassen es uns nicht anfechten, weil wir wissen, dass Gott ein gerechter Beschauer aller Dinge ist.

I. 6-12, 14 21-29. II. 1

Dass doch auch heute noch jemand von erhabenem Standpunkte aus mit ergreifender Gewalt die Stimme erhöbe zu dem Rufe: schämet euch, schämet euch, was ihr offen thut, auf Unschuldige zu schieben und, was euch und euern Göttern anhaftet, denen beizulegen, die doch nicht im Geringsten daran teilhaben. Aendert euch, kommt zur Besinnung! [4]

13. So habe ich selbst, nachdem ich zur Einsicht gekommen war, dass den göttlichen Lehren der Christen zur Abschreckung der übrigen Menschen von den bösen Dämonen eine niederträchtige Hülle umgeworfen worden sei, gelernt, solche Lügenredner und jene Hülle wie auch die Meinung der Menge zu verlachen. Als Christ erfunden zu werden ist nun, ich gestehe es, Gegenstand meines Gebets und meines angestrengten Ringens, womit ich nicht sage, dass Platons Lehren völlig von denen des Christus abweichen, sondern nur, das sie ihnen nicht durchweg gleichkommen und ebensowenig die der Stoiker, Dichter und Geschichtschreiber. Denn jeder (von ihnen) hat, soweit er auf Grundlage seines Anteils an dem in Keimen ausgestreuten Vernunftgeist ein Auge hatte für das (diesem) Verwandte, treffliche Aussprüche gethan; soweit sie sich selbst aber in wichtigeren Dingen widersprachen, haben sie offenbar kein sicheres Wissen und keine unfehlbare Erkenntnis besessen. All das Treffliche nun, was sich bei allen ausgesprochen findet, eignet uns Christen, weil wir nächst Gott den vom ungezeugten und unnennbaren Gott ausgegangenen Vernunftgeist anbeten und lieben, sintemal er auch unsretwegen Mensch geworden ist, um auch an unsern Leiden teil zu haben und sie zu heilen. Jene Schriftsteller also alle konnten vermöge des in ihnen vorhandenen Keimes des Vernunftgeistes

vgl. II. 7,

nur einen Dämmerschein der Wahrheit erschauen. Denn ein anderes ist das nach Massgabe der Fähigkeit verliehene Samenkorn und Abbild eines Wesens, ein anderes dieses Wesen selbst, das nach seiner (Gottes?) Gnade den Gegenstand des Anteilhabens und der Nachbildung ausmacht.[1]

14. Und nun ersuchen wir euch, was euch gefällt, durch eure Unterschrift gutzuheissen und dann dieses unser Büchlein veröffentlichen zu lassen, damit auch die andern mit unsrer Sache bekannt und in den stand gesetzt werden, sich dem falschen Wahne und der Unkenntnis des Guten zu entreissen. Sie verfallen (sonst) vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung: Denn in der menschlichen Natur liegt die Kraft Gutes und Böses zu erkennen, und während sie, ohne zu wissen, ob wir solche Schändlichkeiten, wie sie uns nachsagen, begehen, an uns diese verurteilen, II. 12. geben sie selbst mit Göttern sich zufrieden, die wirklich solche verübt haben und noch jetzt dergleichen von den Menschen verlangen, so dass sie eben damit, dass sie uns als den vermeintlichen Thätern solcher Dinge Tod oder Gefängnis oder sonst eine Strafe der Art zuerkennen, sich selbst das Urteil sprechen und keiner andern Richter bedürfen.[1]

15.[1] Wenn ihr aber unsrem Büchlein die Veröffentlichung gestatten solltet, so möchten wir es allen zu lesen geben, damit sie womöglich anderen Sinnes werden. Haben wir doch einzig um dieses Zweckes willen diese Reden verfasst.[2] Es erweisen sich aber unsre Lehren bei besonnener Prüfung nicht als schändlich, sondern als erhaben über alle menschliche Weisheit (Philosophie); zum mindesten gleichen sie nicht den Anweisungen im Geschmacke eines Sotades, einer Philänis, eines Archestratos und Epikur und, wie sie andere in Gedichten vortragen, Anweisungen, mit denen doch jedermann aus mündlichem Vortrag oder aus Schriften sich bekannt machen darf.[3]

Und nun, nachdem wir gethan, was in unsern Kräften stand, und auch gebetet haben, dass alle Menschen auf Erden der Wahrheit gewürdigt werden mögen, wollen wir schliessen. Möge es denn auch euch gelingen, wie es eines frommen und eines die Weisheit liebenden Sinnes würdig ist, das richtige Urteil zu eurem eigenen Besten zu finden[4]

ANHANG.

Hinter I, 68 (dem Schluss der sogenannten ersten Apologie) finden sich in der handschriftlichen Ueberlieferung nachfolgende unechte Stücke angehängt:

I.

(Unmittelbar mit den Schlussworten von I. 68 verbunden.)

Und obwohl wir nach dem Schreiben des grossen und erlauchten Kaisers Adrianus, eures Vaters, von euch fordern könnten, dass ihr die gerichtlichen Untersuchungen dem von uns vorgetragenen Gesuche entsprechend abhalten liesset, so haben wir doch unser Gesuch nicht auf die Entscheidung des Adrianus gegründet, sondern wir haben diese Ansprache und Darlegung vorgebracht auf Grund unsres Bewusstseins, dass wir Gerechtes verlangen. Indessen haben wir doch hierunter eine Abschrift des Schreibens des Adrianus gesetzt, damit ihr erkennet, dass wir auch hierin die Wahrheit sagen. Sie lautet folgendermassen: [1]

An Minucius Fundanus. [2]

Ich habe ein Schreiben erhalten, das von deinem Vorgänger, dem hochansehnlichen Serenius Granianus [3] an mich gerichtet worden ist. Es scheint mir nun nicht geraten, die Sache [4] ununtersucht zu lassen, damit die Leute nicht in Unruhe versetzt werden und den Angebern Beihilfe zur Schelmerei [5] geleistet werde. Wenn also die Angehörigen deiner Provinz für dieses ihr Begehren gegen die Christen klare Gründe anzuführen im stande sind, so dass sie auch vor dem Richterstuhl Red' und Antwort stehen können, so mögen sie sich allein darauf, nicht aber aufs blosse Bitten oder Schreien verlegen. [6] Denn es ist doch weitaus das Angemessenere, dass du, falls jemand eine Anklage erheben will, erst darüber eine genaue Untersuchung einleitest. [7] Wenn also ein Ankläger auftritt und nachweist, dass sie irgendwie gesetzwidrig handeln, dann fälle entsprechend der Bedeutung des Vergehens dein Urteil! [8] Wenn aber jemand ein solches nur in verleumderischer Absicht vorbringen sollte, eine solche Schändlichkeit, beim Herakles, bring' in Anschlag und sorge für ihre Bestrafung. [9]

2. Schreiben des Antoninus an den Landtag Asiens.[1]

Der Herrscher Caesar Titus Aelius Adrianus Antoninus Augustus Pius, Oberpriester, zum 21. mal im Besitz des Volkstribunats, zum 4. mal Konsul, Vater des Vaterlandes,[2] entbietet dem Landtag Asiens[3] seinen Gruss. Ich bin der Meinung, auch die Götter werden sich es angelegen sein lassen, dass solche Menschen[4] nicht verborgen bleiben. Mögen doch vielmehr sie, wenn sie können, diejenigen, die ihnen die Verehrung weigern, bestrafen![5] Nun aber suchet ihr sie zu beunruhigen und erhebet gegen ihre Ueberzeugung, an der sie festhalten, die Anklage des Atheismus und bürdet ihnen noch manches andere auf, was wir nicht beweisen können.[6] Es dürfte aber für sie nur von Vorteil sein, wenn es heisst, sie gehen um dessetwillen, was man ihnen vorwirft, in den Tod. Ja sie triumphieren über euch, wenn sie ihr Leben lieber hingeben, als dass sie euch in dem, was ihr von ihnen verlangt, zu willen sind. An die Erdbeben aber, die früheren wie die gegenwärtigen, zu erinnern, steht euch, die ihr den Mut verliert, wenn sie stattfinden, schlecht an, wenn ihr euer Verhalten mit dem ihrigen vergleicht, da sie Gott gegenüber zuversichtlichern Mutes sind als ihr. Scheint ihr doch in solcher Zeit von den Göttern nichts mehr zu wissen und vernachlässigt die Heiligtümer, die Verehrung Gottes aber kennt ihr nicht. Darum eben seid ihr auf seine Verehrer eifersüchtig geworden und verfolgt sie bis zum Tode.[7] Ueber diese haben auch schon manche Provinzialstatthalter an meinen göttlichen Vater schriftliche Anfragen gerichtet. Er hat ihnen darauf den Bescheid gegeben, diese Leute nicht zu belästigen, ausser wenn sie nachweislich etwas gegen die römische Herrschaft unternehmen sollten.[8] Und auch mir haben schon viele über sie berichtet, denen ich dann im Sinne meines Vaters Bescheid gegeben habe. Wenn aber jemand gegen einen von ihnen, weil er ein solcher (d. h. Christ) sei, Klage anzubringen sich veranlasst fühlt, so soll der Verklagte, auch wenn er sich als ein solcher herausstellt, von der Anklage freigesprochen werden, der Kläger aber soll der Bestrafung unterliegen.[9]

3. Schreiben des Kaisers Markus an den Senat, in dem er bezeugt, dass Christen den Sieg der Römer verursacht haben.[1]

Der Herrscher Caesar Marcus Aurelius Antoninus Germanicus Parthicus Sarmaticus entbietet dem römischen Volke und dem heiligen Senat seinen Gruss.

Ich vermelde euch, welch grossen Umfang mein Unternehmen angenommen hat, und welche Erfolge im germanischen Grenzland ich unter Mühen und Leiden aus der Gefahr einer Umzingelung davongetragen habe, indem ich in der Gegend von Carnuntum, 9 Meilen davon entfernt, von 74 Drachen (Feldzeichen) angegriffen wurde. Erst als sie uns nahe gekommen waren, wurden sie uns durch unsre Kundschafter gemeldet, und dann teilte uns unser Kriegsmeister Pompejanus mit, was wir bereits sahen, — wurde ich doch

soeben und mit mir eine aus Soldaten der ersten, zehnten, der doppelten und der Fretensischen (sicilischen?) Legion gemischte Heeresabteilung von einer ungeheuren Uebermacht eingeschlossen — dass ein Heer von 977 000 Mann von allerlei Gattungen vor uns stehe. Indem ich nun meine und meines Heeres Lage gegenüber der Uebermacht der feindlichen Barbaren erwog, nahm ich meine Zuflucht zum Gebet an die väterlichen Götter; aber als ich bei ihnen keine Erhörung fand und die Einschliessung meiner Streitmacht wahrnahm, da rief ich diejenigen auf, die unter uns sich Christen nennen. Und bei der Umfrage fand ich, und zwar zu meinem Aerger, der sich mir später, als ich ihre Macht kennen gelernt hatte, als ungehörig erwies, dass ihre Anzahl recht gross war. Sie nun griffen nicht zu Waffen und Schild und zu ihren Kriegstrompeten; — denn des Gottes wegen, den sie im Innern tragen, ist ihnen solches zuwider; und wirklich scheint es, dass sie, die wir für Atheisten halten, einen Gott bei sich haben, der in ihrem Innern sich selbst eine Stätte bereitet hat. Zu ihm beteten sie, zur Erde sich niederwerfend, nicht nur für mich, sondern auch für das ganze Heer, er möge dem herrschenden Durst und Hunger abhelfen. Denn es war schon der 5te Tag, dass wir kein Wasser zu uns genommen hatten, weil keines vorhanden war. Denn wir standen mitten in Germanien und im Feindeslande. Sobald sie sich aber zur Erde niedergeworfen und zu dem mir unbekannten Gott zu beten angefangen hatten, alsobald erfolgte vom Himmel für uns als kühlendes Labsal ein Wasserguss, auf die Feinde der Römer hernieder aber ein feuriger Hagel. Aber sofort (erkannten wir auch), dass die Gegenwart eines übermächtigen, unbesieglichen Gottes unmittelbar auf ihr Gebet hin, (hierin) sich kund gab. Darum wollen wir von nun ab diesen Leuten gestatten, Christen zu sein, damit sie nicht gegen uns eine solche Waffe erbitten und erlangen. Meine Willensmeinung aber ist, dass ein solcher Mensch darum, weil er Christ ist, nicht angeklagt werden dürfe. Sollte sich aber jemand finden, der einen Christen darum, weil er Christ ist, vor Gericht bringt, so will ich bekannt gegeben wissen, dass der angeklagte Christ, der sich als solcher bekennt, keiner andern Sache geziehen werde als eben, dass er Christ sei; sein Ankläger aber soll lebendig verbrannt werden. Den Christen aber, der sich als solcher bekennt und ausgewiesen hat, soll der mit der Verwaltung der Provinz Betraute nicht versuchen zur Sinnesänderung und Unredlichkeit[2] zu verführen. Diese Grundsätze möchte ich auch durch Senatsbeschluss bestätigt sehen und ich befehle, dass diese meine Anordnung im Trajansforum zu allgemeiner Kenntnisnahme angeschlagen werde. Der Präfekt Vitrasius Pollio soll dafür sorgen, dass sie in den Provinzen herumgeschickt wird. Und wer sie gebrauchen und haben will, der soll nicht gehindert werden. von unsrem öffentlichen Anschlag eine Abschrift zu nehmen.

Inhalt und Gedankengang der Justinischen Rechtfertigung des Christentums.

Eingang. Apol. I., cc. 1—3. An den Kaiser Antoninus, den Frommen, und seinen Sohn und Mitregenten Verissimus, den Philosophen, an Lucius Verus, Senat und römisches Volk, richte ich im Namen der Christen die Forderung, unbeirrt durch Vorurteile oder durch den Fanatismus der Menge unsre Sache zu prüfen und demgemäss über uns zu erkennen.

Um euch eure Aufgabe zu erleichtern, will ich versuchen euch in unser Leben und unsere Lehre einen genaueren Einblick zu verschaffen.

I. Abwehr des üblichen Verfahrens der Behörde gegen die Christen und der gegen sie erhobenen Anklagen (cc. 4—12).

Verwahrung lege ich zunächst ein:

A. Gegen die widersinnige Gewohnheit der Regierung, das blosse Bekenntnis zum Christentum ohne Nachweis besonderer Vergehungen zu bestrafen (cc. 4—5); denn sie ist

1. unvernünftig und unbillig (c. 4);
2. erklärt sie sich, wie die Verurteilung des Sokrates, nur aus den Umtrieben der dem Wahren und Guten feindlichen Dämonen, (c. 5).

B. Gegen die landläufigen Beschuldigungen der Gottesleugnung und sittlichen Verworfenheit (cc. 6—12).

Ich setze dieser Beschuldigung entgegen unser Bekenntnis zu dem wahren und guten Gott und den ihm dienenden göttlichen Geistern (Sohn, Engel und prophet. Geist) (c. 6).

Haben einzelne Christen Uebelthaten begangen, so waren es keine wahren Christen (c 7).

Für die Sittlichkeit der Christen spricht schon, dass sie nicht lügen, selbst wo sie damit ihr Leben retten könnten. Ein sittliches Leben aber ist thatsächlich von ihnen gefordert durch ihren Glauben an ein ewiges seliges Leben bei Gott, das von einem gerechten Wandel abhängt, und an ein künftiges Strafgericht über die Ungerechten, wovon auch Platon weiss (c. 8).

Allerdings verehren wir keine in Tempeln aufgestellten Götterbilder, weil wir wissen, dass sie nicht das Bild Gottes, dessen Herrlichkeit über jeden Begriff und jede Nachbildung erhaben ist, sondern die Gestalten der bösen Dämonen wiedergeben (c. 9).

Und nicht mit Opfergaben, sondern durch Nachahmung seiner Tugenden, wozu wir von ihm geschaffen und mit Vernunftkräften ausgestattet sind, dienen wir Gott und erwerben uns die Aussicht auf Anteil an seinem ewigen Reich. Diese Art Gott zu dienen, welche ebenso der natürlichen menschlichen Vernunft entspricht, wie den Offenbarungen des göttlichen Vernunftgeistes, wäre schon allgemein durchgedrungen, wenn nicht die bösen Dämonen, verbündet mit dem Bösen im Menschenherzen, dagegen arbeiteten; — (c. 10) — so z. B. durch die Verleumdung, wir trachten nach einem irdischen Reich, während wir doch nur ein himmlisches erwarten — (c. 11) — und in Wahrheit keine den Staat umstürzende, sondern vielmehr erhaltende Partei

sind Denn wer wie wir die Ueberzeugung hat, dass Gott keine Uebelthat, ja kein böser Gedanke verborgen und ohne ewige Bestrafung bleibe, wird auf der Bahn des Rechten bleiben. Von euch, die ihr nach Frömmigkeit und Weisheit strebt, sollte man sich darum eines besseren versehen, als dass ihr, dem Drängen der Dämonen folgend und dem Geiste der Vernunft widerstrebend, uns verfolgtet. Uns beirren übrigen diese nutzlosen Verfolgungen nicht, da sie uns von Christus vorausgesagt sind, wie überhaupt die beste Gewähr für unsre Lehre in der Erfüllung früherer Weissagungen liegt (c. 12).

II. Genauere Darlegung und Rechtfertigung des Inhalts und der Besonderheiten der christlichen Gottesverehrung (cc. 13—67).

A. Wir verehren neben Gott, dem wir nicht mit äussern Zeremonien, sondern mit Gebet, Danksagung und in Hoffnung des ewigen Lebens dienen, an zweiter Stelle Jesum Christum, den Gekreuzigten (c. 13).

1. Als unsern Lehrer:
   a) Der uns sittlich umgewandelt und zu einem Gott wohlgefälligen Leben geführt hat (c. 14);
   b) dessen reine Sittenlehre sich in seinen kurzen, aber Gotteskraft atmenden Aussprüchen spiegelt (cc. 15—16);
   c) der uns zu treuen und gehorsamen Unterthanen erzogen (c. 17);
   d) und uns den Glauben an ein Leben nach dem Tod, an eine Auferstehung des Leibes und an ein göttliches Gericht hinterlassen hat, Anschauungen, die teils mit vorhandenen heidnischen übereinstimmen, teils sie an Grossartigkeit und Tiefe übertreffen (cc. 18—20).
2. Als den von Gott selbst vor der Weltschöpfung erzeugten Vernunftgeist (Logos), der, nachdem er durch eine Jungfrau zur Welt gebracht, auf Erden als Lehrer und Wunderthäter thätig gewesen, gekreuzigt worden und von den Toten auferstanden war, wieder in den Himmel gestiegen ist, von wo er einst in Herrlichkeit wieder kommen wird, um die Toten aufzuerwecken und Gericht zu halten (cc. 21—60).
   a) Ein solcher Glaube rechtfertigte sich schon durch die Analogie mit den heidnischen Vorstellungen von den Zeussöhnen Hermes, Asklepios, Dionysos, Herakles u. s. w. und ihren Thaten und Schicksalen (cc. 21—22).
   b) Aber wir begnügen uns durchaus nicht mit der Behauptung, dass die christlichen Religionsvorstellungen den heidnischen ebenbürtig seien, sondern wir behaupten vielmehr, dass sie viel höher stehen und älter sind als jene, ja dass sie die allein wahren sind (cc. 23—29). Dies geht schon hervor:
      α) Aus dem allgemeinen Hasse, der trotz mancher Berührungspunkte zwischen christlichen und heidnischen Vorstellungen dem Christentum entgegengebracht wird, und worin eben eine unfreiwillige Anerkennung seiner Ueberlegenheit zum Ausdruck kommt (c 24);
      β) aus der Thatsache, dass Angehörige der verschiedensten Nationen aller Gefahr zum Trotz die christlichen Anschauungen gegen die albernen und unwürdigen des Heidentums eingetauscht haben (c. 25);

γ) aus der Thatsache, dass die bösen Dämonen, aus Angst vor der siegreichen Macht der christlichen Lehre, dieser nach Christi Erscheinung noch Irrlehrer wie Simon, Menander und Marcion entgegengesetzt haben (c. 26);

δ) aus der Thatsache, dass die christliche Sittlichkeit höher steht als die heidnische, wie aus dem christlichen Verbot der Kinderaussetzung und dem Verhalten der Christen zur Ehe hervorgeht (cc. 27—29).

c) Wir können beweisen, dass Jesus Christus allein im eigentlichen Sinn als Sohn von Gott gezeugt und nach Gottes Willen Mensch geworden ist und die christliche Lehre zur Umwandlung und Wiederherstellung der Menschheit gestiftet hat (cc. 30—53).

Dieser Beweis soll nicht auf Grund historischer Nachrichten, sondern auf Grund von Zeugnissen geführt werden, die aller menschlichen Willkür entrückt und über allen Zweifel erhaben sind, nämlich auf Grund von göttlichen Weissagungen, die Hunderte von Jahren vor Christi Erscheinen vorhanden waren, aber durch die geschichtlichen Ereignisse bestätigt worden sind und noch bestätigt werden (c. 30).

Diese sind niedergelegt in den Büchern der jüdischen Propheten, darin sind Erscheinung, Jungfraugeburt, irdische Wirksamkeit, Kreuzigung, Himmelfahrt, Gottessohnschaft Jesu Christi und die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden schon 5000—800 Jahre vor seiner Geburt geweissagt (c. 31).

Schon von Moses (Genes. 49) ist der Zeitpunkt seines Erscheinens auf Erden, sein Wiederkommen, sein sühnender Kreuzestod, sein göttlicher Ursprung und seine dereinstige Herrschaft auch über die Heiden verkündet (c. 32).

Von Jesaias seine Geburt aus einer Jungfrau von Stamme Juda und dem Geschlechte Isais, womit der evangelische Bericht über seine Empfängnis vom heiligen Geiste (d. h. dem Logos) stimmt (c. 33).

Von Micha seine Geburt zu Bethlehem (c. 34).

Weissagungen über die Vorgänge bei seinem Tod, über dessen Bedeutung, über seinen vorhergehenden Einzug in Jerusalem (c. 35).

Weissagungen sind auch in den von den Propheten berichteten Aussprüchen Gottes, des Messias und anderer Personen zu erblicken (c. 36), so in dem Ausspruch Gottes (Jes. 1, 3) über das Unverständnis und die Herzenshärtigkeit der Juden (c. 37), in den Aussprüchen des Messias (Jes. 1) über die Widerspenstigkeit und Schmach, die er von den Juden zu erfahren habe (c. 38). Weissagungen des prophetischen Geistes über die Friedensmission des neuen (christlichen) Gesetzes bei den Heiden, (c. 39); über das siegreiche Vordringen und den schliesslichen Triumph der Sache des vom Kreuz zu ewiger Königsherrschaft in den Himmel erhobenen Christus (cc 40—42).

Episode: Solche göttlichen Weissagungen heben die sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit der Menschen nicht auf, sondern beweisen nur die liebevolle Fürsorge Gottes, der durch sie die Menschen warnen und zum Guten mahnen will. Darum ist das kaiserliche Verbot des Gebrauchs prophetischer Bücher Dämonenwerk (cc. 43—44).

Weissagung, dass Christus im Himmel bleiben wird, bis sein Evangelium seinen Zweck auf Erden erfüllt hat (c. 45).

Episode: Die geschichtliche Entwicklung des Christentums stellt seinen göttlichen Ursprung nicht in Frage. Denn Christus existierte als göttlicher Vernunftgeist schon vor aller Geschichte, und wer mit Vernunft gelebt hat, ist Christ gewesen auch vor Christi Erscheinen auf Erden und ebenso ist, wer vor dieser Zeit vernunftwidrig gelebt hat, Gott dafür verantwortlich (c. 46).

Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems und die Verödung Judäas (c. 47); über Jesu wunderbare Heilungen, über seinen und seiner Anhänger ungerechte Hinrichtung (c. 48); dass die Juden den Christusglauben verwerfen, die Heiden ihn dankbar annehmen, dass aber auch schmähliche Beschul-

digungen gegen die Bekenner Christi sich erheben werden (c. 49); dass Christus Leiden und Schmach zum Heile der Menschheit übernehmen, dann in den Himmel erhoben und wieder kommen werde in Herrlichkeit (cc. 50—51).

Folgerung: Die bereits erfüllten Weissagungen verbürgen das Eintreffen auch der noch nicht eingetroffenen, so der Weissagung von seinem zweiten Kommen in Herrlichkeit, von der Auferweckung der Toten, dem Gerichte über die Ungerechten und dem Wehklagen der jüdischen Stämme (c. 52). Zugleich ist durch die vielen vor aller Augen in Erfüllung gegangenen Weissagungen genugsam bewiesen, dass unser Glaube: der gekreuzigte Jesus sei Gottes vor allem Geschaffenen erzeugter Sohn und der einstige Weltrichter wohl begründet ist (c. 53).[1]

d) Wir können aber auch nachweisen, dass die heidnischen und anderweitigen Vorstellungen, welche mit den unsrigen von Christus Aehnlichkeit zeigen, entweder grund- und haltlos und nichts weiter als Erdichtungen oder Nachäffungen der bösen Dämonen sind, welche dem Christentum schon vor seinem Erscheinen ebenso wie nach demselben entgegen arbeiten wollten (cc. 54—58), oder aber unsre Lehren bestätigen, weil sie aus denselben Quellen geschöpft sind (cc. 59—60).

α) Denn durch die Erfindung der Sage von vielen dem höchsten Gott (Zeus) geborenen Söhnen wollten sie zum voraus die Bedeutung der Gottessohnschaft Christi herabmindern und diese unter andern Wundermähren einreihen. So erfanden sie den Zeussohn Dionysos, der den Weinstock erschafft, den Wein in seine Mysterien einführt und später in den Himmel erhoben wird; so den Bellerophontes, der auf einem Rosse gen Himmel reitet; den Perseus, Herakles, Asklepios (c. 54).

Nur eines bedachten die Dämonen nicht, dass der wahre Gottessohn gekreuzigt werden sollte, obwohl ihnen schon ein Blick in Natur und Menschenleben die Macht des Kreuzes hätte zeigen können. (Segel und Mast, Pflug, Grabscheit, Gestalt und Nase des Menschen, Feldzeichen und Trophäen)(c. 55).

β) Auch nach dem Erscheinen Christi gaben die Dämonen den Versuch nicht auf, die Menschen zu bethören und Christi Bedeutung zu verdunkeln, so durch Simon und Menander (c. 56). Sie vermögen aber die Macht der Wahrheit nicht aufzuhalten, auch wenn sie gegen die Christen Hass und Verfolgung aufbieten (c. 57). Zuletzt haben sie, um die Menschen vom wahren Gott und wahren Christus abzuziehen, den Irrlehrer Marcion auf die Bahn gebracht und verführen überhaupt viele zu einer falschen Gnosis (c. 58).

γ) Hingegen haben diejenigen unter den Heiden, die ein gesundes Urteil und reines Leben zeigen, von Alters her sich an dieselben Quellen gehalten, aus denen wir Christen Belehrung schöpften, so Platon in seiner Lehre von der Weltschöpfung und in dem, was er von dem in Form eines liegenden Kreuzes durch das

[1] Man vermisst vielleicht in dem obigen Beweisverfahren den Nachweis, dass Christus der Logos Gottes sei. Allein es kommt hier Justin nur darauf an, ihn als den Sohn Gottes zu erweisen, unter welchem Namen er von den Christen angebetet und verehrt wurde; denn Christus wurde nicht auf Grund der Erkenntnis, dass er der Logos sei, als Sohn Gottes verehrt, sondern weil in ihm die Weissagungen vom Sohn Gottes erfüllt schienen. Es dient nur zur Verdeutlichung des Sohnesnamens, zur philosophischen Erklärung seines durch dieses Prädikat ausgedrückten Wesens, wenn ihn Justin den Logos Gottes nennt. (Vgl. Engelhardt, das Christentum Justins, S. 101.)

All ausgebreiteten Sohne Gottes oder Vernunftgeist und von dem «Dritten» schreibt. Auch die Idee der Philosophen vom Weltbrand stammt aus dem Alten Testament (cc. 59—60).

B. Der sittlich umbildenden Kraft der christlichen Lehre entsprechen auch die christlichen Kultgebräuche, aus denen wir kein Geheimnis zu machen haben (c. 61).

1. So stellt das Wasserbad der Neubekehrten, dem Busse, Fasten und Gebet um Sündenvergebung vorhergehen, symbolisch die Reinigung von früher begangenen Sünden und die Wiedergeburt zu einem neuen Leben sittlicher Freiheit und wahrer Erkenntnis dar, weshalb der Taufakt auch «Erleuchtung» heisst (c. 61).

Auch diesen heiligen Brauch haben die Dämonen (und dies ist eben ein Beweis seiner göttlichen Einsetzung) nachgeäfft, indem sie ihre Verehrer zu Wasserbesprengungen oder zu einem vollständigen Wasserbad anhalten. Auch der Brauch in Tempeln die Schuhe auszuziehen beruht auf ihrer Kenntnis der heiligen Schrift, nämlich von Exod. 3, 5, wo Christus oder der Logos dem Moses dies befahl (c. 62).

Episode: Eben diese Stelle, wo von einem Boten des Herrn die Rede ist, der doch Gott ist, beweist, das Christus schon in den Zeiten des alten Bundes Gottes Bote und Abgesandter war; denn jener Bote kann nur Christus gewesen sein, der als Logos und Gottes Ersterzeugter zugleich Gott ist, jüngst aber zum Heile der Menschen als Mensch erschienen ist, um durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod zu besiegen und seinen Anhängern die Unsterblichkeit zu verleihen, (wie auch schon im A. T. angedeutet ist) (c. 63).

2. Episode: Das Bestreben der Dämonen, die durch die Propheten geoffenbarten Wahrheiten zu entstellen, ist ersichtlich auch aus der durch sie erfundenen Vorstellung von Kore, der Tochter des Zeus, die eine Karrikatur des über den Wassern schwebenden Gottesgeistes ist, und von Athene, dem Zerrbild des schöpferischen Vernunftgeistes Gottes (c. 64).

2. Das geweihte Mahl, zu dem der Getaufte in der Brüderversammlung nach gemeinsamem Gebet und Bruderkuss zugelassen wird, macht, indem es durch die Kraft des von Christus eingesetzten Gebetswortes zu dessen Fleisch und Blut wird, und indem dieses in das Fleisch und Blut der Geniessenden übergeht, diese zu Teilhabern und Genossen seines Leibes und Blutes. Einen ähnlichen Brauch haben die Dämonen in den Mysterien des Mithras veranlasst (cc. 65—66).

3. Das Bewusstsein dieser Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi veranlasst uns zu brüderlichem Zusammenleben und gegenseitiger Unterstützung. Sonntags, als an dem Tage, wo Gott die Welt geschaffen und Christus auferstanden ist, finden regelmässige gottesdienstliche Versammlungen statt mit Verlesung von Stellen aus den Denkwürdigkeiten der Apostel und aus den Propheten, Predigt, Gebet und Eucharistie, hiebei werden auch freiwillige Beiträge zum Besten der Notleidenden bei dem Vorsteher hinterlegt (c. 67).

Schluss des II. Teils: Diese Ausführungen über das Wesen und die Besonderheiten der christlichen Lehre und Gebräuche mögen euch beweisen, dass wir uns keines todeswürdigen Verbrechens schuldig machen, und dass ihr euch selbst das göttliche Strafgericht zuziehen werdet, wenn ihr fortfahret uns ungerecht zu behandeln. Im Uebrigen werden wir auch im letzteren Falle sprechen: was Gott will, das geschehe! (c. 68).

III. Erklärung der befremdlichen, mit der Unschuld der Christen, ihrer Lebensfreudigkeit, der Gerechtigkeit und Allmacht ihres Gottes scheinbar im Widerspruch stehenden Thatsache des allgemeinen Christenhasses und der von den Regierenden über sie verhängten Verfolgungen. Apol. II, 1—12.

Wenn wir nun auch mit Ergebung in Gottes Willen ruhig der uns von euch zu teil werdenden Behandlung entgegensehen, so sind wir doch angesichts des wütenden Hasses, mit dem uns in Rom, wie sonst überall begegnet wird, veranlasst worden, in eurem Interesse durch die hier vorliegenden «Reden» uns mit euch auseinander zu setzen (II, c. 1).

Ein schlagender Beweis dieses durch die Dämonen erweckten und geschürten Hasses der heidnischen Bevölkerung und der Regierenden gegen die Christen ist der von einem Elenden angestrengte Prozess, der unter dem Stadtpräfekten Urbicus jüngst zur Verurteilung und Hinrichtung dreier unschuldiger Christen geführt hat, die sich wahrheitsgemäss als solche bekannten (c. 2).

Der Ausgang solcher Prozesse erklärt sich nicht daraus, dass wir den Tod suchen und das Leben von uns werfen wollen, was ein Unrecht wäre, da das Leben eine Gottesgabe ist, wofür wir Gott Dank schulden (c. 3).

Und ebensowenig erklärt sich die Thatsache, dass wir in solchen Fällen von Ungerechten vergewaltigt werden, daraus, dass Gott uns vor denselben nicht zu schützen vermöchte. Denn unser Gott ist der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden.

Die Erklärung und Rechtfertigung dafür, dass Gott zeitweilig die Misshandlung der Christen zulässt (Theodicee), liegt vielmehr in dem Heilsplane, den er mit der Menschheit verfolgt (c. 4—12).

Gott, der die Menschen und die Welt für sie erschaffen, hatte anfangs die Menschen der Fürsorge von Engeln unterstellt; aber diese, von Gottes Gesetz und Willen abfallend, verführten auch die Menschen zum Bösen, und die Anbetung, die Gott gehörte, nahmen sie für sich und ihre Kinder (die Dämonen) in Anspruch, so entstanden die heidnischen Religionsvorstellungen (c. 4).

Gott aber, der Vater aller Dinge (einen eigentlichen Namen führt er, der Ungezeugte, nicht) will die Menschen nicht dem Verderben überlassen, sondern hat seinen Sohn, den Logos oder Christus (d. h. den mit königlicher Macht und Majestät ausgestatteten) unter dem Namen Jesus (d. h. Erlöser) Mensch werden lassen zur Rettung des bessern Teils der Menschheit und zur Vernichtung der Macht der Dämonen (c. 5).

Da aber Gottes Weltregierung nicht, wie manche Philosophen behaupten, ein blindes Verhängnis, sondern eine gerechte Vorsehung ist und darum die Menschen (wie die Engel) die Freiheit haben müssen, aus eigener Wahl für das Gute oder Böse sich zu entscheiden und Lohn oder Strafe sich zu verdienen, so lässt Gott auch nach dem Erscheinen Christi auf Erden den Menschen noch Zeit, sich für das Göttliche oder Ungöttliche zu entscheiden und auch die Dämonen haben vorläufig noch freien Spielraum (c. 6).

Haben diese schon früher diejenigen Menschen angefeindet, die kraft des ihnen eingepflanzten Samens der göttlichen Vernunft sich dem Guten zu und von dem Bösen abwendeten, so suchen sie mit doppeltem Eifer die Christen zu unterdrücken, für welche nicht nur jener dem einzelnen Menschen angeborene Keim und Teil der göttlichen Vernunft, sondern die im Gottessohn ihnen geoffenbarte Ganzheit der göttlichen Vernunft massgebend geworden ist (c. 7).

Sie bieten sogar Philosophen gegen uns auf. So hat der Kyniker Crescens uns öffentlich als Gottesleugner und Majestätsverbrecher verleumdet, ist aber von mir in einer öffentlichen Disputation seiner Unkenntnis der christlichen Lehre überführt worden (c. 8).

So wird uns ferner von philosophischer Seite entgegengehalten: unsere Lehre von einer die Bösen erwartenden göttlichen Strafe sei der Entwicklung einer freien Sittlichkeit hinderlich, ein Einwand, der grundlos ist, weil ein Gott, der gegen den Unterschied von Gut und Böse gleichgiltig wäre, ein Unding sein würde, und weil wir Christen ausserdem nicht aus Furcht sittlich handeln, sondern um vollkommen zu werden wie Gott. Endlich wird uns entgegengehalten: es gebe gar keinen sicheren Massstab des Sittlichen. Allein ein solcher liegt eben in der «richtigen Vernunft» (c. 9).

Und eben darum ist die christliche Lehre erhabener als jede menschliche Weisheit, weil in ihrem Stifter Jesus Christus nicht nur wie in früheren Denkern und Gesetzgebern ein Teil der göttlichen Vernunft, sondern die ganze göttliche Vernunftkraft sich darstellt. Er erst hat, was einem Sokrates verschwebte, verwirklicht: eine rein vernunftgemässe Betrachtungsweise und volle Gotteserkenntnis und hat sie Gelehrten und Ungelehrten mitgeteilt und ihnen zugleich den Mut verliehen, dafür in den Tod zu gehen (c. 10).

Das aber uns Gott von bösen Dämonen und Menschen vergewaltigen lässt, erklärt sich daraus, dass Gott auch uns Leiden und den irdischen Tod nicht ersparen, sondern uns durch Mühseligkeiten zur Tugend und durch den Tod zu ewiger Seligkeit führen will, eine göttliche Absicht, die durch die Parabel von Herakles am Scheidewege veranschaulicht wird (c. 11).

Zugleich geben die Verfolgungen den Christen Gelegenheit durch ihre Furchtlosigkeit vor dem Tod und andern Leiden die Grundlosigkeit der gegen sie und ihre Lehre erhobenen Beschuldigungen und die sittliche Reinheit und die Ueberlegenheit des Christentums über das Heidentums zu erweisen und Nichtchristen davon zu überzeugen, wie ich selbst einst davon überzeugt worden bin (c. 12).

Schluss (c. 12 E — c. 15).

1. Möge den heuchlerischen Verleumdungen des Christentums gegenüber unter den Heiden ein gewaltiger Straf- und Bussprediger erstehen, und mögen, wie ich selbst, auch andere zur Erkenntnis durchdringen, dass das Christentum ebenso hoch über aller Menschenweisheit steht, als das Ganze grösser ist als der Theil und als die göttliche Vernunft höher steht als das dem einzelnen Menschengeist davon mitgeteilte Samenkorn! (c. 12 E — c. 13).
2. Und eben darum bitten wir auch unser Büchlein der Oeffentlichkeit zu übergeben, damit die Menschen der Verehrung von Göttern, deren Unsittlichkeit dem eigenen Bewusstsein eines jeden sich erweisen muss, sich entziehen und der über alle menschliche Weisheit erhabenen und reinen Lehre des Christentums sich zuwenden. Zum mindesten dürfen wir von euch für diese Schrift dieselbe Duldung verlangen, die selbst sittenverderbliche Machwerke geniessen.

Möge es euch gelingen, in unsrer Sache einen Spruch zu finden, wie er eines frommen und eines philosophischen Sinnes würdig ist (cc. 14—15).

Anmerkungen.

I.

C. 1. In der Justinushandschrift lautet der Eingang: *An den Herrscher T. Aelius Hadrianus Antoninus Pius Augustus Caesar und an Verissimus, seinen Sohn, den Philosophen, und an Lucius, den Philosophen, des Cäsars natürlichen und des Pius Adoptivsohn, den Liebhaber der Bildung.* Bei Eusebius (K. G. IV. 12.) aber folgendermassen: *An den Herrscher T. Aelius Hadrianus Antoninus Pius Caesar Augustus und an Verissimus, seinen Sohn, den Philosophen, und an Lucius des philosophischen Cäsars natürlichen und des Pius Adoptivsohn, den Liebhaber der Bildung.* Wenn nun schon (vgl. zum Nachfolgenden besonders die Ausführungen Volkmars, der sich auf das Urteil Th. Mommsens stützt, in den Theol. Jahrbb. 1855 S. 234 ff.) die Reihenfolge der Titulatur des Kaisers Antoninus Pius, die regelmässig *Imperator Caesar T. Aelius Hadr. Ant. Augustus Pius* lautet, in beiden Lesarten mehr oder weniger Anstoss gibt, so erscheint noch anstössiger die mangelhafte Titulatur seines Adoptivsohnes Marc Aurel, der, wenn er auch nicht mit seinem vollen Namen *M. Aelius Aurelius Verus Augusti Pii Filius Caesar* angeredet werden musste, doch mindestens auf den ihn als designierten Thronfolger bezeichnenden, ihm kurz nach der Thronbesteigung des Pius (nach Mommsen Röm. Staatsr.[3] III. S. 1140. i. J. 139, nach Usener, Religionsgesch. Untersuchungen S. 107 schon im Juli 138 n. Chr.) verliehenen Titel *Caesar* Anspruch zu machen hatte. Denn dass Justins Apologie gerade in den wenigen Monaten Wochen oder Tagen, die zwischen Pius Thronbesteigung und Marc Aurels Erhebung zum Cäsar lagen, also schon 138 oder 139 verfasst und dem Kaiser übergeben worden sein sollte, wie Semisch, Otto, G. Krüger annehmen, ist aus den Gründen, die wir in der Einleitung ausführten, undenkbar. Dass dem Marc Aurel statt des Cognomens *Verus* der sinnvoll gesteigerte Name *Verissimus*, den schon Hadrian, dem wahrheitsliebenden Jüngling beizulegen gewohnt war (Capitol. Vit Marc Ant. 4), und der im Munde Justins gewiss bedeutungsvolle, aber nichts weniger als offizielle Ehrenname eines Philosophen gegeben wird, kann jenen Mangel des offiziellen Titels nicht ersetzen. Darum ist längst die ansprechende Vermutung ausgesprochen worden, der Titel Caesar, der in der Justinushandschrift ganz unregelmässiger Weise dem Pius Augustus nachgesetzt ist, habe ursprünglich seine Stelle bei Verissimus gehabt und sei nur durch ein Versehen eines Abschreibers an einen andern Platz gekommen. Und demgemäss haben wir in der Uebersetzung ihn nach Verissimus, wie es die officielle Titulatur des Thronfolgers verlangt, gesetzt und ihn bei dem Pius Augustus, wo er fehlen kann, weggelassen. Den allergrössten Anstoss endlich gibt die Titulatur des Lucius, d. h. des L Cejonius Aelius Aurelius Commodus, des zweiten Adoptivsohnes Antonins. Es ist dies der 130 n. Chr. geborene Sohn des von Hadrian im Jahre 136 zum Caesar erhobenen, aber schon vor ihm am 1. Januar 138 verstorbenen L. Aelius Verus und ist jener Lucius Verus der, nachdem er unter Antoninus Pius klüglich von der Staatsregierung fern gehalten

worden war, von seinem Adoptivbruder Marc Aurel zum Augustus und Mitkaiser erhoben, durch seine Thorheiten und Laster diesem viel Kummer und Sorge bereitet hat, bis er 169 vom Schlage gerührt starb. Diesen soll nun Justin nach der Justinushandschrift nicht nur einen ἐραστής παιδείας oder Liebhaber höherer Studien (artium liberalium studiosus), sondern auch noch einen Philosophen genannt haben. So begreiflich wir das erste Epitheton für einen jüngern Mann finden, der nach Jul. Capitolinus (Verus c. 2) sorgfältig erzogen und unterrichtet sich im Verse- und Redenmachen übte, wenn er auch am liebsten sich diese Arbeit von guten Freunden besorgen liess, so unmöglich scheint es uns anzunehmen, dass Justin, dem der Name eines Philosophen immerdar teuer und wert geblieben ist (vgl Apol. II c. 9 (3)), diesen Ehrennamen einem jüngern Mann gegeben haben sollte, der alles nur kein Philosoph war. Diejenigen gar, die ihn dieses Epitheton dem erst 8jährigen beilegen lassen, wie Semisch und Otto, scheinen mir Justins Charakter ein wirkliches Unrecht anzuthun. Zieht man aber die Eusebianische Lesart vor, so würde Justin Lucius zwar nicht selbst einen Philosophen, aber doch den Sohn des der Philosophie ergebenen Cäsars nennen. Ist nun, wie gewöhnlich erklärt wird, dieser Cäsar jener vor dem Tode Hadrians verstorbene L. Aelius Verus, so wären wir nach dem, was wir von ihm wissen, wieder zu der Annahme gezwungen, dass Justin und zwar ohne irgendwelchen erklärbaren Grund den Ehrennamen eines Philosophen einem Unwürdigen beigelegt hätte. G. Krüger a. a. O. S. 589. A. 1. freilich meint: *Wenn L. Aelius, der Vater, ein Bummler war, so schliesst das nicht aus, dass Justin ihn hier als* φιλόσοφος *bezeichnete*, gerade als ob man zu Justins Zeiten jeden, den man nicht richtig zu titulieren wusste, aus Verlegenheit einen Philosophen genannt hätte. Indessen halten auch wir die Eusebianische Lesart für die verhältnissmässig ältere, wenn auch nicht für die ursprüngliche. Denn wir glauben mit Volkmar und Mommsen, dass sie unter dem φιλόσοφος Καῖσαρ nicht den L. Aelius, sondern den jedem bekannten Philosophen auf dem Thron, Marc Aurel, verstanden haben will, der also als leiblicher Vater des in der Adresse genannten Lucius bezeichnet werden sollte; und so sehen wir in φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ nicht Worte Justins, sondern nur eine alte, schon vor Eusebius entstandene Glosse zu dem ursprünglichen Λουκίῳ υἱῷ, als solche eben daran kenntlich, dass die Worte eine für Justins Zeit überflüssige, wohl aber für Spätere willkommene genauere Notiz über Lucius bringen wollen Dass diese Notiz u n r i c h t i g ist und auf einer Vermischung zweier historischer Persönlichkeiten, nämlich jenes Lucius Verus, des Adoptivsohnes Antonins, und des L u c i u s C o m m o d u s, des Sohnes und Nachfolgers M. Aurels, beruht, weist darauf hin, dass sie in einer Zeit entstanden ist, wo man über die beiden nicht mehr ausreichend unterrichtet war.

2. heilig wohl im Sinn von hochehrwürdig, wie auch c. 56 und II, 2. So spricht auch Cicero Pro. Dejot. 10 vom Senat als von einem *ordo gravissimus sanctissimusque* und De div. 1. 12 *populus sanctusque senatus*.

3. ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων. So nahe es liegt in Erinnerung an Mat. 10,22 zu übersetzen *im Namen der von aller Welt ungerechterweise Gehassten und Verleumdeten*, so zwingen Stellen, wie c. 40 πιστεύεσθαι ἔμελλεν ὑπὸ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων, und c. 53 und c. 56, wo Justin überall hervorhebt, dass die Bekenner des Christentums sich aus allen Völkern der Länder rekrutieren, zu der obigen Erklärung und Uebersetzung.

C. 2. 1. Es ist charakteristisch für Justinus, dass er von Anfang an und überall an die V e r n u n f t der Regenten appelliert. Er ist überzeugt, dass wer nur die gesunde (σώφρων), d. h. von Vorurteilen und Leidenschaften unbeirrte, lautere (ἀληθής cc. 3. 5. 43) und richtige (ὀρθός II. 2, 6), strenge und genau prüfende (ἀκριβής καὶ ἐξεταστικός c. 2.) Vernunft (λόγος) bei sich walten lasse, das gute Recht und die Wahrheit des Christentums erkennen und bekennen müsse. Feind ist demselben nur, wer dem unvernünftigen Trieb und blinder Leidenschaft folgt. Und wenn Tertullian gesagt hat *anima natura Christiana*, so meint Justin c. 46 *Und wer mit Vernunft gelebt hat, ist Christ, auch wenn er für einen Atheisten gehalten worden sein sollte.* Dabei mag daran erinnert werden, dass auch der eine der Adressaten unsrer Apologie, M. Aurel, als erste Aufgabe des Menschen es bezeichnet hat, dem Dämon, den er in sich habe, d. h. der Vernunft, in Lauterkeit zu dienen

und ihr die gebietende Stellung, die ihr zukomme, einzuräumen, (Selbstbetrachtungen II, 2 und 13.) Und der lebt nach ihm (V. 27) in Gemeinschaft mit den Göttern *der alles das thut, was der Dämon will, den Zeuss als einen Ableger seines eigenen Wesens ihm zum Vorsteher und Führer beigegeben hat. Dies ist aber eines jeden Verstand und Vernunft.*

2. Die ganze Stelle klingt deutlich an die schönen Worte des Sokrates an, die er in Platons Apologie P. 30 C zu seinen Richtern spricht: *bedenket wohl, wenn ihr einen Mann, wie ich einer zu sein behaupte, zum Tod verurteilet, so werdet ihr weniger mir als euch selbst schaden. Denn mir kann weder ein Meletos noch ein Anytos schaden. Glaube ich doch nicht, dass einem bessern Manne von einem schlechtern geschadet werden kann.*

C. 3. 1. Statt αὐτῶν lesen wir ἑαυτῶν und erklären es als Pron. refl. 1 pers. plur. vgl. K. W. Krüger Gr. Spr. 51, 2, 15.

2. Justin scheint die Stelle in Platons Staat 473 D vorzuschweben, welche auch Marc Aurel (nach Aurel. Victor sogar schon Antoninus Pius) im Munde zu führen pflegte: *florere civitates, si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur.* (Capit. Vit. M. Ant. c. 27.) Freie Zuthat Justins ist es wohl, wenn auch von den Unterthanen Philosophie (er denkt an das Christenthum als die wahre Philosophie, vgl. II. 10 E.) verlangt wird.

C. 4. 1. In diesen Worten darf man vielleicht eine Beziehung und gewissermassen eine Antwort Justins auf die von dem jüngeren Plinius Ep. X. 96. während seiner bithynischen Statthalterschaft im J. 112. an Trajan gerichtete Frage bezüglich der Christen erblicken: «*Nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur?*»

2. χρηστότατοι hier, wie weiter unten, liegt dem Gedanken ein im christlichen Altertum beliebtes und durch den aufkommenden Ithazismus begünstigtes Wortspiel zwischen Χριστός und χρηστός, χριστιανοὶ und χρηστότατοι zu Grunde, das in der Uebersetzung nicht wiedergegeben werden kann, so wenig als c. 46 bei ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ.

3. Ganz nach der Weisung des Trajan an Plinius (Ep. X. 97.) *Man muss nicht auf sie fahnden; wenn sie aber angegeben und überführt werden, muss man sie bestrafen, doch soll derjenige, welcher leugnet Christ zu sein und es durch die That, d. h. durch eine unsern Göttern dargebrachte Verehrung beweist, wegen seiner Besserung Verzeihung erhalten, wenn er auch schon früher verdächtig war.*

4. So soll z. B. der Apostel Jakobus, der Bruder des Johannes, durch seine Standhaftigkeit seine eigenen Ankläger, die Jungfrau Potamiäna ihren Henker zum Christentum bekehrt haben (vgl. Euseb. K. G. II. 9 und VI. 5).

5. Da die Zeit Hadrians und der Antonine an Dichtern arm, dagegen an Philosophen. Sophisten und Rhetoren reich war und uns ferner durch Jul. Capitolinus, Vit. Ant. Pii c. 11. ausdrücklich vom Kaiser Pius berichet wird: *Rhetoribus et philosophis per omnes provincias et honores et salaria detulit*, so sind unter denen, die für elegante Leistungen in der Frivolität Auszeichnungen oder gar Gehälter empfangen haben sollen, vermutlich nicht sowohl Dichter, als gewisse Vertreter der Philosophie, besonders der epikureischen, und wohl auch der Sophistik oder Rhetorik zu verstehen. War doch überhaupt unter den Vertretern der damaligen Geistesbildung kaum Einer mehr, der sich nicht zum Götterglauben des Volkes skeptisch verhalten hätte, was allerdings eine von den oberen Kreisen versuchte oder begünstigte Restauration der alten Religion nicht ausschloss. Ob Justin an unserer Stelle etwa, schon rhetorische Vorträge oder satirische Schriften Lukians im Auge hatte, muss dahin gestellt bleiben. An ihn könnte man versucht sein zu denken, weil er der glänzendste und geistreichste Vertreter der Freigeisterei des 2. Jahrhunderts ist. Allerdings fällt seine Glanzzeit als Satiriker erst unter M. Aurel, aber als Wanderredner ist er sicher schon unter Pius nach Rom gekommen (vgl. W. Christ, Gesch. d. griech. Litt. S. 541 ff.)

C. 5. 1. bei der Taufe, vgl. c. 61, 2 und 6.

2. Der Dämonenglaube Justins, der in seinen Schriften eine so hervorragende Rolle spielt und auch auf seine Nachfolger in der christlichen Apologetik nicht ohne Einfluss gewesen zu sein scheint, beruht auf einer eigentümlichen Vermischung hellenischer und orientalisch-biblischer Vorstellungen. Er teilte wohl von Haus

aus den heidnischen Volksglauben, der die Welt mit göttlichen oder götterähnlichen Geisterwesen holder und unholder Art, erfüllt dachte, und hatte vermutlich damit die platonische Anschauung (Sympos. c. 23) verknüpft, wonach die Dämonen Mittelwesen zwischen Menschen und Göttern sein sollten, die den Verkehr zwischen den Sterblichen und Unsterblichen vermittelten, über das Opferwesen, Weissagung und Magie walteten und die Urheber der Göttermythen wären. Diese Vorstellungen wurden, seitdem er Christ geworden war, durch den orientalischen (ursprünglich persischen), auch in Büchern A. und N. Testaments, besonders aber in dem auch von Christen vielgelesenen jüdischen Buch Henoch niedergelegten Engel- und Teufelsglauben bereichert und zugleich umgestaltet. Nunmehr ist seine Anschauung ungefähr folgende: Gott hat zu seinem Dienst und zur Fürsorge für die Menschen Engel geschaffen (II. 4), denen er wie den Menschen einen freien Willen gab (II. 6). Aber ein Teil derselben, an ihrer Spitze Satanas (I. 28) oder der Teufel, missbrauchten ihre Freiheit zum Ungehorsam und zum Abfall von Gott, zeugten mit sterblichen Weibern Söhne (II. 4, vgl. Genes. c. 6), die sogenannten Dämonen, und bemühten sich seitdem auch die Menschheit zum Abfall von Gott und allem Guten zu bringen und zu ihrem Dienst zu knechten, was ihnen auch bei der Mehrzahl der Menschen, soweit nämlich diese nicht, wie z. B. Sokrates u. and. das in den Menschengeist gelegte Samenkorn der göttlichen Vernunft, «*des Menschen allerbeste Kraft*», bewahrt und gepflegt haben, gelingt. Die von ihnen Verführten und Verblendeten überhören die innere Stimme des Guten, folgen ihren unvernünftigen Trieben und Leidenschaften, verschliessen sich gegen die natürliche Gotteserkenntnis und nennen die bösen Engel und ihre Söhne, die Dämonen, (beide zusammen nennt Justin häufig auch Dämonen) Götter und Götterkinder und verehren sie unter den besonderen Namen, die jene sich selbst gegeben. Sonach sind die Götter der Griechen und Römer, wie auch der Apostel Paulus annahm (vgl. 1 Korinth. 10, 20), nichts anders als böse Dämonen, was ja auch durch ihre zahllosen Ausschweifungen und Ruchlosigkeiten bewiesen wird, wovon die Göttersagen vermelden. Und wie diese bösen Dämonen die Menschen durch ihr Beispiel zu allerlei Ruchlosigkeiten und Widernatürlichkeiten (vgl. Römer 1, 23-32) verleiten, so suchen sie durch ein ganzes System von Lügen oder frechen Verzerrungen der Wahrheit dieselben an der Wahrheitserkenntnis zu hindern, zu der sie vermöge ihrer Vernunft im Stande wären (vgl. cc. 26. 54-58, 62. 64. 66.) Und dem göttlichen Heilsplan, der in den Gottesoffenbarungen der alten Propheten und zuletzt in der Sendung Christi vorliegt, haben sie von jeher auf alle Weise entgegengearbeitet (c. 10), sie verführten sinnliche und oberflächliche Menschen zum Götzendienst und allerlei Aberglauben, spekulative Naturen zum Unglauben (C. 58) und, wie sie einst den Tod des weisen Sokrates verschuldet, so suchen sie nunmehr die Christen durch abscheuliche Verläumdungen und durch obrigkeitliche Verfolgungen unschädlich zu machen (II. 1. 6. 7). Im Uebrigen erweisen sie den göttlichen Absichten gegenüber nicht nur ihre physische und moralische, sondern auch ihre intellektuelle Inferiorität, sie vermögen und wissen zwar vieles, zeigen sich aber Gottes Ratschlüssen gegenüber doch machtlos und als *dumme Teufel* (vgl. bes. cc. 54. 55.) Ihrer und ihrer Anhänger wartet ein furchtbares Strafgericht.

3. καὶ αὐτοὶ. Die Correktur καὶ αὐτόν, die auf den ersten Anblick etwas Bestechendes hat, verbessert in Wahrheit den Sinn nicht und wird durch das nachfolgende Sätzchen καὶ ὁμοίως ausgeschlossen.

4. Es unterliegt keinem Zweifel (vgl. Weizsäcker in den Jahrbüchern f. Deutsche Theologie XII. S. 78; Engelhardt a. a O. S. 110 ff, C. Clemen, die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie 1890 S. 154) und geht aus dieser Stelle wie aus vielen anderen der Apologie unwiederleglich hervor, dass Justin in der Apologie den Begriff Logos im Sinne von Vernunft in der Weise der griechischen Philosophen, besonders der Stoiker, gebraucht im Unterschied von der Johanneischen Logoslehre, welche auf dem Begriff des Wortes beruht. Wir übersetzen daher überall, wo von dem hypostasierten Logos Gottes, Christus, die Rede ist *Vernunftgeist*, ein Wort das sich uns zu empfehlen scheint, weil es eine männliche Personification der Vernunft andeutet. Bequemer wäre es freilich, wie dies neuerdings meist geschieht, einfach den Terminus Logos beizubehalten und jeden Leser dabei denken zu lassen, was er will.

C. 6. 1. σωφροσύνης Das Wort, welches eigentlich Vernünftigkeit, Selbstbeherrschung oder ganz allgemein Sittlichkeit bedeutet, wird von Justin vorzugsweise auf das Verhalten zu geschlechtlichen Dingen bezogen, vgl. cc. 14 und 15 und Engelhardt S. 86. A.

2. Ueber die verschiedenen Auslegungen, welche die Stelle, so klar sie an sich ist. bei den Theologen gefunden hat, vgl. Otto z. St. Die Veranlassung zu künstlichen Interpretationen (z. B. *seinen Sohn, der von ihm gekommen ist, und uns sowie dem Heer der Engel diese Lehre mitgeteilt hat* oder *der uns hierüber sowie über das Heer der Engel belehrt hat*) und zu Korrekturen (z. B. τὸν στρατηγόν für τὸν στρατόν) ist darin zu suchen, dass hier ein vierfacher Gegenstand der christlichen Anbetung statuirt zu sein scheint, was weder zur späteren kirchlichen Dreieinigkeitslehre noch zu dem Gebrauch der Trinitätsformel bei Justin selbst cc. 13. 61. 65 stimmt. Allein eine unbefangene Untersuchung der Theologie Justins (vgl. namentlich Weizsäcker a. a. O. S. 77 ff., Engelhardt a. a. O. S. 141 ff., L. Paul, Jahrbücher für Protest. Theol. 1886 S 663 ff.) ergibt, dass sein abstrakter Gottesbegriff, den er aus der griechischen Philosophie herübergenommen hatte, und der ihn Gott als den absolut überweltlichen, unnennbaren, unveränderlichen, niemals in die Welt eingreifenden und selbst offenbar werdenden, Einen geistigen Urgrund, Schöpfer und Vater des Alls denken liess, ihn gehindert hat eine wesensgleiche Dreiheit der Gottheit anzunehmen. Wohl betrachtet Justin der Taufformel entsprechend neben Gott, dem Weltschöpfer und Vater, auch den Sohn und heiligen Geist als Gegenstände göttlicher Verehrung, aber wie aus c 13 schon erhellt, handelt es sich für ihn nirgends um eine Gleichstellung derselben mit Gott weder in der Anbetung noch im Wesen. Der Sohn ist dem Vater durchaus untergeordnet seinem Ursprung wie seiner Stellung nach. Wenn der Vater der ewige, ungezeugte (ἀγέννητος) Gott ist (cc. 14. 25. 49. 53. II, 6), so ist der Sohn *des Gottes erste Zeugung* c. 21 oder *der Erstgeborene* oder wohl besser *der Ersterzeugte* (πρωτότοκος) *Gottes* (c. 23 und c. 45.), vor allem Geschaffenen von Gott hervorgebracht zur Weltschöpfung und Weltordnung II. 6. Er heisst auch — und hier kommt der philosophische Gedanke, den Justin (vgl. zu c. 63,3) nach dem Vorgange Philons mit dem Sohnesnamen verband, deutlich zu Tage — *eine Kraft Gottes* und diese Kraft wird näher bestimmt als Vernunftkraft (δύναμις λογική Dialog. c. Tryph. c. 61, vgl. Ap. II. 10) oder Vernunft (Logos). Sofern diese aber, wie von jeher in der griechischen Philosophie, besonders der stoischen, so auch von Justin unter allen göttlichen Kräften und Weltmächten als die erste und höchste betrachtet, und sofern sie zugleich, weil durch sie die Welt geschaffen wurde und erhalten wird, von dem überweltlichen Gott selbst, der ewig in den überhimmlischen Regionen erhaben thront (Dial. c. 56), unterschieden und als eigenes Wesen gedacht wird, heisst der Logos oder Vernunftgeist c. 32 *die erste Kraft nach Gott, dem Vater des Alls und Herrn, und sein Sohn.* Wohl ist er göttlich (θεῖος λόγος cc. 10.33.36) und wird selbst θεός genannt (c. 63) *und ist an zweiter Stelle* nach Gott zu ehren, (wie er bei Philon auch zweiter Gott genannt wird, aber er ist doch immer als erster Diener Gottes (Dial. 57) betrachtet und wird als solcher auch Bote (Engel) und Gesandter Gottes genannt, und auch an unserer Stelle wird hervorgehoben, dass er von Gott als Lehrer zu den Menschen gesandt worden sei. Ebendarum aber ist nicht verwunderlich, wenn Justin gleichsam in einem Atem auch von den andern guten Engeln Gottes spricht, deren oberstes Haupt und Anführer eben der Sohn ist und in deren Begleitung er einst in Herrlichkeit wieder vom Himmel kommen wird (vgl. c. 52). Wenn er erst nach ihnen den prophetischen Geist (d. h. den Urheber prophetischer Inspiration, vgl. c 31) nennt, so liegt darin nicht, dass er diesen den Engeln nach oder gleichstelle. Im Uebrigen mag hier gleich bemerkt werden, dass Justin, der über das Verhältnis des Sohnes zum Vater als des Logos zum Weltschöpfer so eigentümliche und charakteristische Ansichten entwickelt hat, über das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne sich nirgends genauer ausgesprochen und überhaupt den heiligen Geist nicht zum Gegenstand seiner theologischen Spekulation gemacht hat. Neben der umfassenden Wirksamkeit, die er dem Logos zuteilt, hatte offenbar der heilige Geist eigentlich keine Stelle mehr, und er spricht von ihm nur, weil er in der liturgischen Formel genannt war. Vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte I. 2 S. 445.

3. Die Stelle klingt an Joh. 4,24 an, ohne dass sie sich als Citat bezeichnen liesse, zumal da Justin mit den Worten doch einen andern Sinn verbindet als die johanneische Stelle hat. Ueberhaupt scheint uns die Frage, ob Justinus das Johannisevangelium gekannt und benutzt hat (vgl. Holtzmann Einl. ^{2} S. 479 f.), immer noch nicht endgiltig gelöst zu sein.

C. 7. 1. Unzweifelhaft wird hier der schon c. 4 hinter A. 4 ausgesprochene Gedanke wieder aufgenommen; eben damit aber legt sich die Heilung der verdorbenen Stelle, der durch die bisherigen Erklärungs- oder Verbesserungsversuche nicht aufgeholfen worden ist, von selbst nahe, es sind nämlich offenbar etwa die Worte ausgefallen κακῶς ζῶντας ἐλέγξετε, welche wir in der Uebersetzung eingesetzt haben.

2. Als Inhaber höchster Weisheit und absoluter Wahrheit werden hier die Christen σοφοί genannt und neben oder besser gesagt über die griechischen φιλόσοφοι, die es nur zu einer unvollständigen Wahrheitserkenntnis gebracht haben, gestellt, eine Auffassung, die für Justin (vgl. II, 10, 13 u. Dial. cc. 1—8.) und die Apologeten überhaupt bezeichnend ist. Im Uebrigen zeigt Justin c. 26 und c. 58, dass es unter angeblichen Christen auch falsche Weise gebe.

3. Hier, sogut wie im Anfang des C. 4. und bei τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας in C. 26, wo Otto unnötig geändert, hat κατηγορεῖν seine Grundbedeutung *von einem aussagen* (vgl. Plat. Theaet. 167. A.) und nicht die Bedeutung *schuld geben.*

4. Weist darauf hin, dass in christlichen Kreisen dieser Gedanke häufig ventiliert wurde, wie denn aus diesem Gedanken heraus auch kaiserliche Rescripte entsprechenden Inhalts erdichtet wurden. Vgl. ~~zu C. 69~~. S. 55 ff. 137 ff.

C. 8. 1. Dass Gott dem Menschen, der thatsächlich, d. h. durch ein tugendhaftes Leben, seine Folgsamkeit und durch Verachtung der Reize und Lockungen des irdischen Lebens seine Sehnsucht nach einem Leben reinerer und höherer Art bewiesen, im Jenseits ewiges seliges Zusammenleben mit ihm, dem Bösen aber ewige Strafe vorbehalte, erscheint Justin so sehr als Hauptstück der christl. Lehre (vgl. auch II, 1), dass er damit das Wesentliche derselben erschöpft zu haben glaubt. Vgl. Engelhardt S. 199—210. Wie dieser Vergeltungsglauben mit dem Glauben an die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen verknüpft ist, ohne welche es keinen Unterschied von Gut und Böse gäbe, setzt er c. 43 und II, 6 auseinander. Im Uebrigen zeigt unsre Stelle, wie so viele andere der Apologie, dass Justin der Ueberzeugung lebt, die Lehren des Christenthums enthalten dasselbe, was die vernünftigsten und besten Menschen aller Zeiten als wahr und gut erkannt haben, nur in vollständigerer und richtigerer Fassung (vgl. bes. II, 7 und 13).

C. 9. 1. Eine ähnliche Ausführung über die Verfertiger von Götterbildern Jesai. 44, 9-17. Ob bei den unanständigen Gegenständen (σκεύη eigtl. Gefässe) etwa an Personen, die Künstler für ihre Götterbilder Modell stehen, oder an die Pudenda zu denken ist? Zum Schluss des 9. c. und zum Anfang des 10. c. vgl. die Ausführungen des Paulus in Athen: Act. 17, 24 ff.

C. 10. 1. Diese Aussage von Gott, die in dem Prädikat *der unnennbare* oder *der namenlose* (vgl. c. 61, E. 63 A.) öfters wiederkehrt und II, 5 (6) in der Thatsache, dass er ungezeugt und ewig ist, ihre Erklärung findet, bezweckt hier offenbar seine Erhabenheit über die heidnischen Götter darzuthun. vgl. c. 5. Auch der Apologet Aristides sagt I, 5: *einen Namen hat er nicht, denn alles, was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur.* Ebenso mögen zu dem, was wir 6,2 über Justins Gottesbegriff bemerkt haben, und zu dem unser Kapitel einleitenden Satze nachfolgende merkwürdige Parallelen aus Justins nächstem Vorgänger in der Apologetik hergesetzt werden: *Ich sage aber über den Beweger der Welt, dass er der Gott von allem ist, der alles wegen des Menschen gemacht hat. Ich sage aber, dass Gott ist unerzeugt, ungemacht, eine ewige Natur, ohne Anfang und ohne Ende, unsterblich, vollkommen und unbegreiflich.* I, 3 4. Und I, 6: *Nicht heischt er ein Opfer und Libation, auch nicht eines von den Dingen, die gesehen werden; von niemand heischt er etwas, aber alle heischen von ihm.* Vgl. R. Seeberg, die Apologie des Aristides S. 320 ff.

2. Wenn es nach unserer Stelle scheinen könnte, als lehre Justin nach Platons Timäus die Erschaffung der Welt durch Gott aus einer von ihm vorgefundenen

chaotischen Materie (vgl. auch c. 67.), so zeigen andere Stellen, wie c. 20, wo er Gott den Urheber aller Dinge nennt und c. 59, wo er sich auf den mosaischen Schöpfungsbericht beruft, und II, 5 (6), wo es heisst: *er schuf und ordnete durch ihn (den Logos) alles*, dass nach Justins Meinung Gott alles, auch die Materie geschaffen hat. Aber mit Engelhardt S. 140 muss zugegeben werden, dass er sich des Unterschieds der platonischen und der biblischen Lehre von der Schöpfung nicht deutlich genug bewusst geworden ist und nirgends deutlich die Schöpfung der Welt aus Nichts gelehrt hat. Andererseits darf hervorgehoben werden, dass Justin mit Platon (wie mit Philon) sich vornehmlich darum in der Lehre von der Welterschaffung einig fühlte, weil auch dieser gelehrt hatte, Gott habe, weil er gut sei, die Welt gebildet, vgl. Tim. 29 D.: *er war gut: in einem Guten aber entsteht niemals über irgend etwas Missgunst. Frei davon wollte er, dass alles ihm selbst so ähnlich als möglich würde.*

3. τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι . . . πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς wörtlich: *Nachzustreben dem, was ihm wohl gefällt, ... gewinnt und bringt uns in Credit,* wobei wir zu πείθει (wie schon Ashton) ein αὐτόν und zu πίστιν ein αὐτοῦ ergänzen. Offenbar will ja Justin die Handlungsweise des Menschen kennzeichnen, die allein die den Wohlthaten Gottes entsprechende und uns seines Wohlwollens und Vertrauens würdig machende ist. Unser Dasein, meint er, ist ein Geschenk seiner Gnade, aber des ewigen Lebens sollen wir uns nach Gottes Willen selbst würdig machen durch freie Wahl des Guten. Dieser Gedanke kommt unseres Erachtens nur in obiger Erklärung und Uebersetzung klar zum Ausdruck. Engelhardt S. 90 erklärt nach Maranus Vorgang: *Dass wir dem Folge leisten, was ihm gefällt, dazu überredet er uns und leitet uns zum Glauben.* Otto aber übersetzt: *ea sectari, quae ipsi placent, persuasionem generat et ad fidem nos ducit.* Beide Erklärungen werden u. E. weder dem Leitmotiv unsrer Stelle, Schöpfung des Menschen durch Gott, Wahl des Guten durch den Menschen selbst, noch der sonstigen Auffassung Justins vom Glauben (vgl. Engelhardt S. 93 u. 188 ff.) gerecht. Ausserdem gibt Engelhardt selbst S. 92 zu, dass nach Justins Auffassung Gerechtigkeit der Menschen und ihr Lohn, das unvergängliche Leben bei Gott, nur zustande komme durch eigene Leistung auf Grund freier Wahl und freier Entscheidung für das Gute.

4. Der Satz begründet die vorhergehende Mahnung als notwendig wegen der Umtriebe der bösen Dämonen. Denn ohne diese wäre die richtige Gottesverehrung, welche allein der menschlichen Vernunft entspricht, in der Nachahmung von Gottes Tugenden besteht und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott führt, oder die wahre Gottesfurcht, welche alle menschlichen Gesetze gegen die ἀσέβεια oder Gottlosigkeit nicht haben herstellen können, längst durch den göttlichen Vernunftgeist oder Christus (vgl. c. 5. A. 4) zum Siege gebracht worden. (Zu lesen ist: ταῦτα ὁ λόγος θεῖος ἂν εἰργάσατο!) Aber die Dämonen arbeiten der von ihm übernommenen Aufgabe, die Vernunft der Menschen oder ihr angeborenes Vermögen einer, wenn auch unvollständigen Wahrheits- und Gotteserkenntnis (vgl. II, 7. 10. 13) durch Mitteilung der vollen Wahrheit und der reinen Gotteslehre aufzuhellen und von aller Trübung und Verblendung zu befreien, mit Macht entgegen, besonders indem sie die Anhänger Christi als Frevler gegen Sittlichkeit und Religion verläumden (vgl. cc. 23, 26, II, 12. und Tacit. Annal. XV, 44; Sueton. Ner. c. 16) und alle schlechten Instinkte der Menschen gegen sie entfesseln.

C. 12. 1. Wir lesen mit Thirlby und Ashton statt Οὐ γὰρ διὰ . . Οἱ γὰρ διὰ und gewinnen so, indem wir im Folgenden die handschriftliche Lesart εἰ ἔμαθον καὶ ἐπείσθησαν, welche Otto in εἰ δ' ἔμαθον . . . geändert hat, festhalten, eine wohlgebaute und sinnvolle Periode.

2) τὰ ἔθη, gemeint kann sein ebensowohl das seit Trajan übliche Verfahren der Staatsgewalt gegen die Christen als die üblichen religiösen Vorstellungen und Kulte des Heidenthums. Auf diese scheint die nachfolgende Bezeichnung *der Wahn* hinzuweisen.

3. d. h. uns Gut und Leben zu nehmen. Die Bitterkeit, mit der Justin von dem mit ihrer gerühmten Frömmigkeit und Weisheit nicht zu vereinenden Vorgehen des Pius und seines Mitregenten Marc Aurel gegen die Christen spricht, weist wohl auf besonders schlimme Erfahrungen hin, welche die Christen unter diesen Regenten gemacht hatten.

4. οὐ καλλιερήσετε d. h., dass ihr mit dem herkömmlichen Verfahren der römischen Staatsgewalt gegen die Christen keinen Erfolg haben werdet, dass die blutigen Hekatomben der Christenprocesse umsonst dargebracht werden, dies besagt oder beweist ὁ λόγος, auf den wir uns als auf eine über allen Herrschern und Richtern erhabene Instanz berufen. Dass hierunter nicht nur die menschliche Vernunft, die allerdings von den Stoikern auch τὸ ἡγεμονικόν des Menschen genannt zu werden pflegte, vgl. c. 2 A. 2, sondern die auch alle menschliche Vernunft in sich einschliessende, auch in ihr sich offenbarende Welt- oder Gottesvernunft (vgl. II. c. 10) zu verstehen ist, geht nicht nur aus der Feierlichkeit des Ausdrucks, sondern auch aus der (falls der Text nicht verderbt oder lückenhaft ist) im übernächsten Satze mit dem wiederholenden φημί ausgesprochenen Identifizierung mit Christus hervor (vgl. 6 A 2). Das Merkwürdige ist nur, dass im nächsten Satz der Erweis für die Erfolglosigkeit der Christenverfolgung zunächst aus menschlicher Vernunft erbracht zu werden scheint. Dieser Satz besagt nämlich entweder: *Ihr selbst müsst ja, wenn ihr der Vernunft folget, die von den Vorgängern überlieferte unvernünftige Praxis der Christenprocesse als eine schlimme Erbschaft zurückweisen* oder *wie man eine schlimme Erbschaft zurückweist, so wird bald jeder Verständige die von den Vätern überlieferten heidnischen Religionsvorstellungen zurückweisen, die ihm die Vernunft widerrät.* Treffend bemerkt in dieser Beziehung A. Harnack Dog. G. I² S. 424: *Wo der Mensch sich auf sein wahres Wesen und auf seine Bestimmung besinnt, also zu sich selber kommt, da offenbart sich bereits an ihm und durch ihn die göttliche Vernunft.* Den vollen Erweis für die Nutzlosigkeit der Christenverfolgung bringt dann erst die Weissagung des verkörperten Logos Christus; ein Verhältnis, wie wir es ebenso in c. 5 zwischen der in Sokrates wirksamen und der in Christus menschgewordenen Vernunft wahrnehmen. Welches Herrenwort meint Justin? Offenbar eines, das die aller Verfolgung zum Trotz siegreiche Ausbreitung des Evangeliums verkündet, z B. Mt. 10,26 oder 24,14.

c. 13. 1. διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ist ein zeugmatischer Ausdruck und bedeutet 1) in Worten eine feierliche Darbringung, d. h. ein feierliches Lob- und Dankgebet darbringen; 2) Gesänge emporsenden. Trefflich legt Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, 1851, S. 49, die ganze Stelle aus mit den Worten: *Die Christen sind gelehrt, das als Gott geopfert zu betrachten, was sie entweder selbst mit rechter Dankbarkeit gegen den Schöpfer geniessen, oder den Bedürftigen in rechter Liebe und Dankbarkeit gegen Gott zu geniessen geben. Ihr Opfer ist das Lob- oder Dankopfer des Gebets und der Wohlthätigkeitsübung, und die Darbringung desselben schliesst sich an das Zusichnehmen und Darreichen der Nahrung an, sodass das gemeinsame Mahl (vgl c. 65) für die Christen vermöge der damit verbundenen feierlichen Danksagungen und Lobpreisungen zum gemeinschaftlichen Gottesdienste wird.*

2. *Der Hauptanstoss, den die Heiden nahmen, zugleich das Geheimnis der christlichen Lehre, das uns Justin näher auseinandersetzen will, ist, dass ein Gekreuzigter, Jesus Christus, den zweiten Platz nach dem ewigen Gott haben soll. Die Offenbarung dieses Geheimnisses besteht nun eben darin, dass in diesem gekreuzigten Menschen der Logos Gottes gewesen. — Nicht die Trinität ist das Mysterium, sondern die göttliche Natur Jesu Christi als Logos Gottes* (Paul, Jahrbücher für protest. Theol. 1886, S. 666). Dabei muss freilich immer im Gedächtnis behalten werden, dass Justin mit dem philosophischen Begriff vom göttlichen Logos sich und anderen Inhabern hellenischer Bildung die einzigartige Gottessohnschaft Christi, welche christlicher Glaubenssatz war, verständlich machen wollte.

c. 14. 1. Diese Aufforderung liegt dem Verf. unzweifelhaft im Sinn, sie bleibt unausgesprochen, vielleicht weil er sie schon mit der Mahnung, sich vor den Dämonen zu hüten, ausgesprochen zu haben glaubt.

2. Semisch, Justin d. M. 1. 192: *Er verweilt mit besonderer Vorliebe bei der Schilderung der sittlichen Wirkungen des Christentums und spricht mit innerer Freude von der gänzlichen Umwandlung, welche gewöhnlich in den Gemütern der zum christlichen Glauben Uebertretenden erfolge* Diese Bemerkung trifft übrigens auch auf Justins Vorläufer Aristides zu, der XV—XVI, 2 mit Begeisterung von dem aus dem Gottesglauben und der Erwartung zukünftiger Vergeltung resultierenden sittlichen Leben der Christen spricht. Aristides schliesst seinen Bericht darüber mit den Worten: *Und sie bemühen sich gerecht zu werden als solche, die erwarten, dass sie*

ihren Christus sehen und von ihm in grosser Herrlichkeit die ihnen gegebenen Verheissungen empfangen werden. Ihre Worte aber und ihre Gebote, o König, und die Herrlichkeit ihres Dienstes und die Erwartung, dass jedem in der andern Welt nach dem Werte seiner Thaten vergolten werde, vermagst du aus ihren Schriften kennen zu lernen. Uns genügt es aber in Kürze dir, o König, über den Wandel und die Wahrheit der Christen Mitteilung gemacht zu haben. Denn wahrlich, gross und wunderbar ist ihre Lehre für den, der sie erwägen und verstehen will, und wahrlich, ein neues ist dieses Volk und etwas Göttliches ist ihm beigemischt. So nehmet nun ihre Schriften und leset in ihnen und siehe, ihr werdet finden, dass ich nicht von mir aus dieses vorgebracht habe. Justinus, dem die Apologie des Aristides kaum unbekannt geblieben sein dürfte, verfährt, wie das Folgende beweist, praktischer als sein Vorläufer, sofern er anstatt einer blossen Verweisung auf die Schriften der Christen (die Evangelien, vgl. Aristides II, 7) dem Leser eine Auswahl von Lehrsprüchen Christi daraus darbietet.

3. Dass die Christen mit Recht einen Gekreuzigten an zweiter Stelle nächst Gott verehren (vgl. c. 13 E.). Diese Beweisführung ruht auf Christi Identität mit dem göttlichen Vernunftgeist, oder was für Justin gleichbedeutend ist, auf seiner Gottessohnschaft, welche cc. 21-53 erwiesen wird. Ihr schickt er vorbereitend eine Würdigung Christi als des Sittenlehrers der Christen voraus cc. 14-20 (vgl. S. 59).

4. Diese Charakteristik lässt vermuten, dass Justin hier die Reden Jesu nur in der Fassung der Synoptiker, nicht aber in der johanneischen Form im Auge hatte, eine Vermutung, die durch den in den folgenden Capiteln wiedergegebenen Wortlaut der Herrensprüche bestätigt wird Dieser stimmt nämlich im wesentlichen mit der Ueberlieferung derselben durch Matthäus und Lucas, einmal auch mit der des Marcus überein; seine Abweichungen scheinen teils auf Verkürzungen und Ungenauigkeiten, wie sie bei dem Citieren aus dem Gedächtnis gewöhnlich sind, teils auf freier Zusammenstellung dessen, was dem jeweiligen Zwecke des Schriftstellers entsprach, zu beruhen. Als Schriftwerke, aus denen alles auf den Erlöser Bezügliche, seine Aussprüche wie die Geschichte seines Lebens, zu entnehmen sei, bezeichnet er in c. 66 (vgl. c. 33) *die Denkwürdigkeiten der Apostel* (ἀπομνημονεύματα), *welche Evangelien heissen.* Diese wurden, wie in c 67 berichtet wird, zu seiner Zeit bereits im christlichen Gottesdienst zur Verlesung neben Stücken aus dem Alten Test. verwendet. Dass zu diesen Justin bekannten *Denkwürdigkeiten der Apostel,* d. h. Schriftwerken, welche auf den Erinnerungen der Apostel beruhten und entweder von Aposteln selbst oder von ihren Begleitern (Dial. c. 103) verfasst waren, unsre 3 Synoptiker gehörten, erscheint unzweifelhaft. Die Vermutung, dass er seine Citate nicht aus diesen selbst, sondern aus einer auf den Synoptikern beruhenden Evangelienharmonie geschöpft (Engelhardt S. 345), erscheint darum unwahrscheinlich, weil er selbst an den angegebenen Orten nicht nur von Einem Evangelium, sondern von Evangelien und von verschiedenen Verfassern derselben spricht. Wesentliche Abweichungen Justins von den Synoptikern (z. B. cc. 32, 35, 50 und manche Bezüge in seinem Dial. z. B. cc. 77, 78, 88) erklären sich besser aus einer gelegentlichen Benützung eines andern, ihnen verwandten, uns verlorenen Evangeliums, das auch von den Clementinen benutzt worden ist (vgl. Holtzmann Einl. in N. T.[2] S. 120 f, 454, 538). Ob dieses identisch ist mit dem sogenannten Petrusevangelium, von dem jüngst Bruchstücke wieder aufgefunden worden sind, oder ob das letztere seinerseits ebenfalls von jenem verlorenen Seitengänger der Synoptiker abhängig ist, wird die genauere Untersuchung der Fragmente des Petrusevangeliums, die eben jetzt die theologische Welt beschäftigt, zu zeigen haben. (Vgl. auch 32, 1. 35, 3. 50, 2. 63, 3.)

C 15. 1. Hiermitdeuten wir an, wie wir uns zu der über unsere Stelle entstandenen Streitfrage (vgl. Otto z. St.) stellen, ob nach Justins Meinung Christus überhaupt jede zweite Eheschliessung, oder ob er nur eine erst auf Grund der Auflösung der ersten ermöglichte, oder ob er eine ohne Lösung der ersten geschlossene zweite Ehe (polygamia simultanea) verbiete. M. E. rekapituliert er nur die beiden angeführten Herrensprüche Mat. 5, 28 u. 5, 32 über den Ehebruch in umgekehrter Reihenfolge, indem er den zweiten so auslegt, als läge darin auch: wer sich von seinem Ehegemahl scheidet, um eine andere Ehe eingehen zu können, der bricht die Ehe, wie es ja auch Luc. 16, 18 ausdrücklich ausgesprochen ist.

2. Die Stelle ist verdorben überliefert. Wir haben sie nach Otto's Vorschlag gemäss der Fassung des Spruches im Dialog c Tr. c. 96 übersetzt.

C. 16. 1. Wenn nicht ἢ für καὶ verschrieben ist, in welchem Falle wie bei Lucas zu übersetzen wäre: *Und dem, der dir den Rock nimmt, weigre auch den Mantel nicht.*

2. γάρ begründet hier nicht, sondern entspricht einem recapitulirenden und zusammenfassenden *also*, ein Gebrauch, der sich aus seiner Entstehung aus γε ἄρα erklärt, vgl. Kühner Ausf.-Gr. d. Gr. Sp. II. S. 724.

3. Wir lesen: ὃ γὰρ καὶ ἐπὶ πολλῶν τῶν πάρ' ὑμῖν γεγενημένον ἀποδεῖξαι ἔχομεν.

4 In diesem Zusatz zum synoptischen Herrenwort erkennt man ebenso wie im Zusatz zum nächsten Citat *der alles geschaffen hat* eine Abwehr gnostischer Anschauungen, wonach der Gott des Christentums ein anderer als der Schöpfer dieser Welt sein sollte. vgl. c. 26.

C. 17. 1. Ein Gebet für die Herrscher findet man schon im 1. Clemensbrief an die Korinther c. 61, wo es heisst: *Du, Gebieter, hast ihnen die königliche Herrschergewalt durch deine erhabene und unaussprechliche Kraft geschenkt, auf dass wir in Erkenntnis der ihnen von dir verliehenen Herrlichkeit und Ehre uns ihnen unterordnen ohne Widerstreben gegen deinen Willen. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Festigkeit, auf dass sie die ihnen von dir verliehene Regierung ohne Anstoss verwalten. Du, Gebieter, himmlischer König der Ewigkeit, verleihest ja den Söhnen der Menschen Herrlichkeit, Ehre und Macht über das, was auf Erden ist; leite du ihren Rat nach dem, was löblich und in deinen Augen wohlgefällig ist, damit sie die von dir verliehene Macht im Frieden und mit Milde fromm verwalten und so deiner Gnade teilhaftig werden.* Gebet und Fürbitte auch für Könige und alle Grosse empfiehlt 1. Timoth 2, 1 ff. mit der Motivirung *das ist gut und genehm vor Gott, unserm Heiland, der da will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.*

Dass sich an unsrer Stelle Justin nicht mit der berühmten Paulusstelle Röm. 13, 1-7, (vgl. Holtzmann, das Neue Test. u. der Römische Staat (S. 18 f.) auseinandersetzt, erklärt sich daraus, dass er sich nur auf Herrenworte berufen will. Indessen erkennt auch Justin die weltliche Obrigkeit als Gottes Dienerin an, wie aus seinen Worten am Ende unseres Cap. *wem Gott mehr gegeben, von dem wird auch mehr gefordert werden* hervorgeht: auch ihm ist sie Gerichtsvollstreckerin, die das Schwert nicht umsonst trägt, vgl. cc. 7. 16; auch nach seiner Auffassung ist sie Dienerin des Sittengesetzes, wenigstens ihrer Idee nach. Als solche hat sie die Pflicht, unbeirrt durch Vorurteile nach dem Massstabe der sittlichen Vernunft die Sache der Christen zu prüfen (vgl. cc. 2. 3. II. 8, 15). Thatsächlich aber ist sie (und hierin liegt eine Annäherung an den Standpunkt der Apocalypse 13, 1 ff.) schon allzusehr von den Dämonen in Beschlag genommen worden, und nicht nur die kaiserlichen Beamten geben sich vielfach zu Werkzeugen derselben her (II. 1.), es ist auch zu fürchten, dass die Herrscher selbst trotz ihres Strebens nach Frömmigkeit und Weisheit sich von ihnen berücken lassen (c. 12. II 6). Den Christen bleibt nur übrig, ihnen Ehrerbietung und Gehorsam zu leisten, soweit das mit der Vernunft und ihrem Gewissen vereinbar ist; wo sie das nicht können, den Versuch zu machen, die Obrigkeit über Wahrheit und Recht aufzuklären und im Uebrigen selbst drohendem Tode zum Trotze das Wahre und Rechte zu bekennen und zu thun (vgl. cc. 2. 68).

C. 18. 1. Den Glauben der Christen an ein bewusstes Leben nach dem Tode rechtfertigt hier Justin vor dem Urteil der Heiden durch den Hinweis auf damit übereinstimmende, im allgemeinen Volksbewusstsein wie bei Dichtern und Denkern der Griechen vorhandene Vorstellungen und auch auf die damit im Zusammenhange stehenden abergläubischen Gebräuche, wie den der Nekyomantie oder Nekromantie — d. h. der Gewinnung von Weissagungen mit Hilfe abgeschiedener Geister, wie man z. B. zu Oropos vom Geist des alten Sehers Amphiaraos, zu Mallos von dem seines Sohnes Amphilochos Orakel zu erhalten glaubte. Wenn Justin in diesem Zusammenhang auch die Orakel von Dodona u. Delphi (Pytho) nennt, so beruht das wohl darauf, dass er überhaupt geneigt ist, die heidnischen Orakel aus der Mitwirkung der Unterwelt zu erklären. Als besonders geeignet, die Zukunft zu erforschen, ebenso wie um Zauber auszuüben (vgl. Horaz. Epod. V) erschien dem Aberglauben die Schlachtung unschuldiger Kinder, sei es dass man dadurch den Weissagung spendenden Geistern ein angenehmes Opfer darzubringen wähnte, (vgl. Cic in Vatin. 6. 14), sei es dass man ihre Seelen als dienstbare Geister zu gebrauchen (vgl. Clem. Recogn. II. 13) und schon aus ihren Eingeweiden Aufschlüsse zu gewinnen hoffte (vgl. Euseb. K. G. 8, 14.) Wir haben darum in der Uebersetzung

αἱ ἀδιαφθόρων παίδων ἐποπτεύσεις wörtlich: *die Besichtigungen unschuldiger Kinder* erklärend mit *die aus den Eingeweiden unschuldiger Kinder gewonnenen Weissagungen* wiedergegeben. Eine grosse Rolle spielten ferner im heidnischen Aberglauben die Totenbeschwörungen, auf die hier Justin ebenfalls Bezug nimmt. Das Prototyp derselben war die Beschwörung der Schatten durch Odysseus am Eingang in die Unterwelt, wo er in eine Grube Totenspenden goss (Odyss. XI). Noch ein Nero beschwor den Schatten seiner Mutter (Sueton. Nero c. 34). Die Magier oder Zauberer des Altertums, z. B. Apollonius von Tyana und Simon Magus (Recogn. II. 13), rühmten sich ferner oft, abgeschiedene Seelen zur Dienstbarkeit gezwungen, sie zu ihren πάρεδροι oder Beiständen (spiritus familiares) gemacht zu haben. Diese wurden auch ὀνειροπομποί oder Traumspender genannt, weil man in ihnen, wie in den Geistern überhaupt, die Urheber bedeutungsvoller Träume sah. Endlich glaubte man, abgeschiedene Geister (die oft auch Dämonen genannt werden) ergreifen, wenn sie keine Aufnahme in der Unterwelt finden, von menschlichen Personen Besitz (Lucian, Philops. 16), welche dann δαιμονιζόμενοι oder δαιμονιόληπτοι hiessen. Zum Ganzen vgl. Pauly Realenc. 4. Art. Magia S. 1377-1420.

2. Nach Pythagoras (580-500 v. Chr.) sind die Seelen um früherer Verschuldungen willen in menschliche Körper versetzt und werden nach dem Tode derselben je nach ihrer Würdigkeit in den Kosmos oder in den Tartarus kommen oder zu neuen Wanderungen durch Menschen- oder Tierleiber bestimmt werden (vgl. Zeller, die Philos. d. G.[5] I. S. 449 ff.) Nach Empedokles (490-430 n. Chr.) sind die Geister, welche eine Schuld auf sich geladen haben, vom Sitze der Götter auf die Erde verbannt und zu einer Wanderung durch menschliche und tierische, ja selbst Pflanzenleiber verurteilt, bis sie sich gereinigt haben und dann wieder zu den Göttern emporsteigen dürfen. Zeller 1, S. 806 ff. Sokrates hat, wie aus Plat. Apol. p. 40 C hervorgeht, die Fortdauer der Seele nach dem Tode für wahrscheinlich gehalten, aber kein sicheres Wissen über diesen Gegenstand in Anspruch genommen Zeller[4] 2, S. 180. Platon endlich hat, ebenfalls von pythagoräischen Anschauungen beeinflusst, der Seele eine schlechthin unzerstörbare Lebenskraft zugesprochen und im Phädon, Phädrus und der Republik ihre Unsterblichkeit dargethan. Damit verbunden ist sein Glaube an die Präexistenz der Seele einerseits und an eine Vergeltung nach dem Tode andererseits. Von dieser ist er überzeugt, weil sonst ein Missklang in der Weltordnung vorhanden wäre, wenn nicht nach dem Tode wenigstens der Gute seinen Lohn, der Böse seine Strafe fände. Dabei denkt er sich die Seelen nach dem Tode ihres Körpers für 1000 Jahre teils zur Strafe unter die Erde, teils zur Belohnung in den Himmel versetzt und erst nach Verfluss dieser Zeit zu einer andern Lebensweise berufen (vgl. oben Justin c. 8). Den Zustand der Seele nach glücklicher Vollendung ihrer Wanderung, die auch er annimmt, stellt sich Platon wie ihren Urzustand als körperlos vor. (vgl. im Gegensatz dazu Justin c. 8) Zeller[4] 2. 817-841.

C. 19. 1. Falsch übersetzt Otto: Melius autem esse ea credere, quae et sua natura et hominibus sunt impossibilia.

2. Die Vorstellungen des christl. Altertums von den Höllenstrafen, die sich übrigens enge an die im griechischen Volksglauben, dann besonders in den orphischen Mysterien, aber auch bei Platon, Vergil, Plutarch nachweisbaren Anschauungen anschlossen, kann man jetzt aus den jüngst entdeckten, von A. Harnack (Leipzig 1893) herausgegebenen Bruchstücken der Apokalypse des Petrus ersehen.

C. 20. 1. Wie Platon (Phaedr. 244 B. Theag. 124 D) spricht Justin nur von Einer Sibylle, indem er vermutlich die Sagen von verschiedenen Sibyllen (man zählte deren schliesslich 12, darunter auch eine jüdische und eine babylonische) und die ihnen zugeschriebenen Weissagungen auf Eine (vielleicht die von Erythrä) zurückführte. Die Weissagung, auf die er Bezug nimmt, findet sich im IV. B. v. 172 ff. der uns erhaltenen 14 Bücher sibyllinischer Orakel, welche dem frommen Betrug alexandrinischer Juden, später auch von Christen seit 170 v. Chr. ihre Entstehung verdanken. Das IV. Buch stammt aus der Zeit des Titus und des Ausbruchs des Vesuvs. Die von Justin wahrscheinlich angezogene Worte lauten: *Feuer wird sein auf der Erde . . . und wird verbrennen die Lande.*

Unter dem Namen des Hystaspes, eines altpersischen Fürsten (Herod. 1. 209), der zu Zoroasters Zeit gelebt haben und ein grosser Magus gewesen sein sollte,

liefen auch Weissagungen, vielleicht ein Erzeugnis chaldäischen Aberglaubens, in griechischer Sprache um, sie werden auch von Clemens, Strom. VI 5, 43, Lactant. 7. 16. Ammian. Marc. 23, 6 erwähnt.

2) Dem pantheistischen Grundzug der stoischen Metaphysik entsprechend identificiert Justin hier den Gott der Stoiker mit der Welt. Von dieser lehrten die Stoiker nach dem Vorgange Heraklits, dass sie, wie sie aus dem Feuer, in dem Gottes Wesen bestehe, entstanden sei, durch Verbrennung in dasselbe zurückkehre, um sich hernach wieder aufs neue aus ihm zu bilden, vgl II, 6 (7).

3) Vielleicht liegt Justin die von Clemens Protr. 74 und in der pseudojustinischen Schrift De Monarchia c 5 erwähnte Stelle Menanders im Sinn:

... Denn, wenn ein Mensch durch Cymbeln Gott
Zu seinem Willen könnte zwingen, der
Wär' grösser als Gott selbst . .

C. 21. 1. Hier wird die erste Zeugung des Logos aus Gott, (vgl. II, 5 [6]) von seiner Geburt durch die Jungfrau zum Zwecke seiner Menschwerdung deutlich auseinandergehalten. Nach Justin heisst ja Christus Gottessohn nicht, weil er, was die urchristliche Vorstellung ist, von Gott aus Maria gezeugt, sondern weil er Gottes Logos ist (vgl c. 22).

2. Analogieen zwischen christlichen und hellenischen Vorstellungen, welche der Verf. hier vorführt, haben nicht nur den Zweck, die ersteren heidnischen Lesern verständlicher und annehmbarer zu machen, sondern deuten auch schon an, dass unter dem Schutt der polytheistischen Mythen ein unverlorener Rest der richtigen Gotteserkenntnis verborgen liege. Wenn z. B., wenigstens nach stoischer Ausdeutung, Hermes die aus Gott stammende Vernunft ebensowohl, sofern sie in Worten geoffenbart wird (λόγος προφορικός oder wie a. u. St. ἑρμηνευτικός), als sofern sie in der Seele unausgesprochen wohnt (λόγος ἐνδιάθετος) darstellt, und wenn er darum — c. 22 — auch λόγος ὁ παρὰ θεοῦ ἀγγελτικός d. h. wohl die von Gott stammende und von ihm Kunde gebende Vernunft und im Zusammenhang damit auch der Lehrmeister in allem genannt wird (vgl. dazu Zeller 4. 67. A. I, 334 ff. und M. Heinze, die Lehre von Logos i. d. gr. Philos. 140 ff), so legte sich unsrem christlichen Philosophen von selbst der Vergleich mit Christus, dem Logos Gottes und Lehrer der Menschheit, nahe.

3. Ueber Asklepios weiss Aristides X. 2 genauer zu berichten: *Schliesslich wurde er von Zeus durch einen Blitz erschlagen wegen des Lacedämoniers Tyndareos.* Ueber Dionysos vgl. c. 54,2. Bellerophontes, des Glaukos Sohn, wurde zu Korinth als Heros verehrt. Nach dem Verfasser scheinen seine dortigen Verehrer seine Himmelfahrt auf dem Pegasus, die nach Pindar Isthm. 7.43 und Horaz Od. IV, 11, 26 misslang, als gelungen betrachtet zu haben.

4. Kronos verstümmelte und stürzte seinen Vater Uranus und erfuhr das gleiche Schicksal von seinem Sohne Zeus. Beide trifft somit, wenn auch nicht im strengen Wortverstande, so doch vom sittlichen Standpunkt aus der Vorwurf des Vatermords. Zum Ganzen vgl. Aristides IX—XI und R. Raabe in Text u. Unters. IX. 1. S. 76-88.

C. 23. 1. Zum Gedankengange: Nachdem der Verf. in c. 21 den schon in c. 13 a. E. angekündigten eigentlichen Gegenstand der Beweisfürung für die cc. 21-60, nämlich den Satz, dass der Lehrer der Christen, der gekreuzigte Jesus, neben Gott zu verehren sei als dessen Logos und Sohn, wieder aufgenommen und das Verständnis hierfür cc. 21 u. 22 vorbereitet hat, durch den Hinweis auf die heidnischen Analogieen, gibt er in c. 23 die Disposition 1) für die cc 24-29, 2) cc. 30-53, 3) cc. 54-59 an, vgl. S 59 ff. Wenn unter 1) auch der Beweis versprochen wird dafür, dass die Lehren der Christen älter seien als alles, was (griech.) Schriftsteller geschrieben, so ist, wofern dieser Satz nicht interpoliert ist, zu bemerken, dass Justin sein Versprechen erst unter 2. (vgl. c. 31 ff. u. c. 46) und 3. (vgl. cc. 59-60) eingelöst hat.

2. Die Stelle ist verdorben überliefert und durch Ottos Textgestaltung nicht geheilt. Ich glaube, dass die Verderbnis daraus entstanden ist, dass ein ursprünglicher Acc. c. Inf. φθάσαντας τοὺς . . . δαίμονας διὰ τῶν ποιητῶν εἰπεῖν schon frühe in einen Indicativsatz corrigiert und später diese neue Version von einem unverständigen Abschreiber späterer Zeit, dem auch die alte vorlag, mit der ursprünglichen contaminiert wurde, ein Vorgang, wie er auch II, 14 zu constatieren sein dürfte.

C. 24. 1. Es erhellt, dass hier auf die religiösen Anschauungen der Aegypter angespielt wird, die schon Aristides c. XII eingehender behandelt hatte. Ich vermute, dass Justin der Bekanntschaft mit dessen Apologie die Anregung zu seiner obigen Ausführung verdankt. wie er sich auch zu den Bemerkungen des c. 21 über Kronos, Zeus u. die Zeussöhne unverkennbar von Aristides den Stoff geholt hat. Hervorgehoben zu werden aber verdient, dass er hier wie dort das ihm dargebotene Material durchaus frei und selbständig, ja, man muss so sagen, nicht ohne Geist verarbeitet hat.

2. ἐν γραφαῖς, von Otto m. E. unnötigin ἐν ταφαῖς geändert und *an ihren Grabstätten* erklärt. Es wird vornehmlich an die Bilder der verstorbenen Kaiser (Divi) zu denken sein Dass aber Bilder der Verstorbenen im Totenkult des Altertums überhaupt eine Rolle gespielt haben, lässt der römische Brauch der Imagines wie die Auffindung der Th. Graf'schen Portraits in ägyptischen Grabkammern aus hellenistischer Zeit erkennen.

C. 26. 1. Da Justin auf samaritanischem Boden geboren ist, verdienen seine obigen Angaben, womit c. 56, II, 15,1 und Dial. c. 120 zu vergleichen, über den jedem Leser aus A. G. 8. 9 ff. bekannten Zauberer Simon, der eine der rätselhaftesten Gestalten des 1. Jahrh. ist, gewiss besondere Beachtung. An einem historischen Kern derselben ist wohl nicht zu zweifeln. Als solchen wird man bezeichnen dürfen, dass Simon unter Kaiser Klaudius, vielleicht angeregt durch Jesu messianische Wirksamkeit, in Samaria als Wunderthäter und Religionsstifter aufgetreten ist, eine synkretistische, vorzüglich aus jüdischen und syrisch-babylonischen Elementen gemischte Gotteslehre aufgestellt hat und in der Folge selbst als Verkörperung der höchsten Kraft Gottes verehrt worden ist. In seiner angeblichen Begleiterin Helena wird man die Gestalt der syrisch-phönikischen Mondgöttin erkennen dürfen, die offenbar in seinem System ähnlich umgedeutet worden ist, wie von den philosophierenden Mythologen der Griechen (vgl. c. 64) Athene, und (dem Logos vergleichbar) als der weltschöpferische Gedanke (ἔννοια) dem höchsten Gott (Zeus-Baal) an die Seite gestellt wurde. Was von der schmählichen Lage berichtet wird, aus der Simon die Helena erlöst haben soll, erinnert an Goethes *der Gott und die Bajadere* und soll wohl die zeitweilige Fesselung des göttlichen Geistes an die Niedrigkeit der Körperwelt andeuten. Ob an dem Auftreten Simons zu Rom etwas Historisches ist, erscheint zweifelhaft. Wahrscheinlich ist Justin zur Annahme eines solchen durch seine seltsame Verkennung eines dem altitalischen Vertragsgott Semo Sancus auf der Tiberinsel gesetzten Standbildes gekommen, dessen Inschrift (1574 n. Chr. wieder ausgegraben, Orell. Inscr. I. 337 n. 1860) die Worte enthielt: *Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum etc.* Im Uebrigen vgl. Möller in Herzogs Enc. 14, S. 246 ff. und in seiner K. G. I, S. 136 ff., Lipsius in Schenkels B. L. 5, 301 ff, Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 23 ff., 163—186, Holtzmann, H. C. z N. T. I. 356, Harnack D. G. 207.

2. Lesart bei Euseb K. G. II. 13, die mir als eine Erweiterung des ursprünglichen Textes erscheint, vgl. Anm. 5.

3. vgl. Euseb K. G. III. 26, wo unsere Stelle citiert wird und ausserdem nach Irenäus I 23,5 über diesen Schüler und Nachfolger Simons berichtet wird, er habe sich als Erlöser der Menschheit ausgegeben, der durch seine Zaubermittel und seine magische Taufe von den Weltmächten und vom Tode befreien könne.

4. vgl. auch c. 58. Deutlicher noch sagt Tertullian adv. Marc. I 19: *ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti* (d. h. des A. u. N. Test) *diversitatem quoque argumentatur deorum.* Also aus der Thatsache, dass das Neue Test einen andern, höhern Gottesbegriff enthält als das Alte, zog Marcion mit den andern Gnostikern des 2. Jahrh. den für uns befremdlichen Schluss auf die Existenz eines höheren und eines niedereren Gottes Der letztere ist der im A. T. sich offenbarende gerechte, aber lieblose Gott der Juden, der diese unvollkommene Welt geschaffen hat; der andere der vor Christus völlig unbekannte Gott der Liebe und des Erbarmens, der eine höhere und vollkommenere (himmlische) Welt geschaffen hat und regiert. Dieser sendet, um die Menschheit von der Herrschaft des Weltschöpfers und dem Gesetze des A.T. zu erlösen und ihr seine Gnade zu verkünden seinen Sohn Christus als spiritus salutaris in einem Scheinleib auf die Erde herab, wo er von den Gläubigen des Weltschöpfers ans Kreuz geschlagen wird, aber durch seinen Tod die Seelen der Menschen von der Herrschaft des Weltschöpfers loskauft. Auf Grund dieser Anschauungen verwarf Marcion auch den Gebrauch des A. T. für die christlichen

Gemeinden und die ganze moralistische oder gesetzliche Richtung des kirchlichen Christentums, in der er einen Rückfall in den Judaismus erblickte, suchte dagegen die paulinische Predigt von der Gnade Gottes in Christo zur Geltung zu bringen und trat nicht eigentlich als Gründer einer gnostischen Schule, sondern vielmehr als Reformator des paulinischen Christentums und als Vertreter der Weltentsagung und Fleischesabtötung auf. Da er aber mit seinem Reformversuch in der Christengemeinde zu Rom nicht durchgedrungen, sondern excommuniciert worden war, gründete er eine eigene Kirche nicht nur zu Rom, sondern, wie Justin oben sagt, in aller Welt. — Diesem, wie den späteren Kirchenvätern, erscheint er offenbar als der schlimmste, von den Dämonen selbst gesandte Widersacher der christlichen Kirche, weil er nicht wie die übrigen Gnostiker sich damit begnügte, unter Leugnung der Autorität des A. T. und der Identität des Weltschöpfers mit dem höchsten Gott religionsphilosophische Spekulationen anzustellen, welche nur einem kleinen Kreise Eingeweihter zugänglich waren, sondern wie jener Samariter Simon als Stifter einer neuen grossen Kirchengemeinde auftrat, um so gefährlicher, als er für diese den Namen des Christentums und die Autorität des grössten Apostels in Anspruch nahm. Und wie dem Katholiken von heute neben Luther alle die andern ketzerischen Theologen des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts zurücktreten, so erscheint Marcion dem Justin als die Verkörperung aller zeitgenössischen Häresieen, wie auch der Bischof Polykarp von Smyrna, der als Gast des Bischofs Anicetus um 155 ihm zu Rom begegnete, ihn *den Erstgeborenen des Satans* genannt haben soll (Iren. adv. haer. 3, 3, 4). Vgl. Hilgenfeld, S. 316 ff., Harnack, S. 226 ff., Möller, S. 153 ff.

Was die chronologische Frage anlangt, so ist Marcion frühestens in den ersten Jahren Antonins (nach Harnack um 139, vgl. Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875, S 240) von Pontus nach Rom gekommen und die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit fällt nach dem Zeugnis Tertullians, adv. Marc. 1,19 u. 5,19, mit der Regierungszeit dieses Kaisers (138—161) zusammen und in die Episcopate des Pius (140—154) und Anicet (154—165), vgl. Iren. adv. haer. 3, 3, 4. Da er nun zu Anfang seines römischen Aufenthalts noch der römischen Christengemeinde angehörte und zugleich noch in einem Schülerverhältnis zu dem syrischen Gnostiker Cerdon stand (Iren. 1,29, Euseb. K. G. IV. 11), so wird die Zeit seines selbständigen Hervortretens und die Gründung einer besonderen Religionsgemeinschaft nicht vor 145 n. Chr. anzusetzen sein. Wenn nun nach Justin's obigem Zeugnis sein unheilvoller Einfluss sich schon über alle Länder der Welt ausgedehnt hat, wenn er also sichtlich schon auf dem Höhepunkt seines Ansehens und seiner Wirksamkeit angekommen ist (vgl. c. 58: *ihm haben viele, als sei er im Alleinbesitz der Wahrheit, Glauben geschenkt und verspotten uns*), wenn er *noch jetzt* seine Gläubigen anleitet, ohne dass die Herrscher gegen seine Lehre einschreiten, so wird man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, dass Justin's eifervolle Worte gegen Marcion kaum vor 155 und dass sie angesichts der römischen Wirksamkeit Marcion's niedergeschrieben sein werden. Dass Justin aber den Marcion, anstatt ihn, wie zu erwarten gewesen wäre, zeitgenössischen christlichen Gnostikern oder Häretikern, wie Saturninus, Basilides, Valentinus, mit denen er wenigstens im Dial. c. 35 sich wohlbekannt zeigt, an die Seite zu stellen, an jene alten samaritanischen Zauberer und Religionsstifter anreiht, darf m. E. nur für die Bemessung des Grades seines Abscheues gegen Marcion, nicht aber zur Annahme eines besonderen chronologischen oder sonstigen Zusammenhangs Marcion's mit Simon oder Menander benützt werden.

5. Bei Eusebius K. G. IV. 11 lautet die Stelle von unsrem Texte abweichend: *Lästerungen auszusprechen und zu leugnen, dass der Schöpfer des Weltalls der Vater Christi sei, hingegen zu behaupten, ein anderer, der höher stehe als jener, habe ihn gezeugt.* Hierin scheint mir eine Veränderung des ursprünglichen Textes im Interesse leichterer Verständlichkeit vorzuliegen.

6. οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι wird so ziemlich das nämliche besagen wie etwa das einfache οἱ ἀπὸ τούτων (vgl. oben, wo von Menander die Rede ist, τινὲς ἀπ' ἐκείνου), also die, welche von ihrer Seite Impuls und Richtung empfangen (vgl. 44 παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες), sich auf ihren Standpunkt stellen, ihrer Schule angehören. Dieser m. E. allein in den ganzen Zusammenhang passende Sinn ist vielfach verkannt worden, weil man sich durch Eusebius Vorgang verleiten liess, ὁρμώμενοι im Sinne von ὡρμημένοι zu nehmen und wiederzugeben mit: *die*

von diesen ausgegangen sind. Wer aber ist mit *diesen* gemeint? Simon, Menander und Marcion? oder nur Marcion und die vielen, die er zur blasphemia creatoris verführt hat? M. E. denkt Justin, wenn er es auch freistellt an die ersten mit zu denken, jedenfalls vorzugsweise an die letzteren, zumal da schwerlich (doch vgl. Euseb. K. G. II. 1.) zu erweisen sein wird, dass die Simonianer in Samarien, von denen Justin II. 15 u. Dial. 120 spricht, Christen geheissen haben. Wenn aber nachher Justin sich erbietet, den Herrschern mit seinem σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων weiteren Aufschluss über die bisher hervorgetretenen Ketzereien (αἵρεσις im Sinne von 2 Petr. 2. 1) zu geben, so verrät er m. E. dadurch nur, dass er sich wohl bewusst ist, von anderen älteren oder zeitgenössischen christlichen Gnostikern geschwiegen zu haben, um seinen ganzen Hass gegen Marcion entladen zu können.

7 Von Marcion und seinen Anhängern wusste Justin sicherlich, dass sie sich keiner Unsittlichkeiten, am allerwenigsten thyesteischer Mahle und ödipodeischer Vereinigungen, schuldig machten. Den Basilidianern und Karpokratianern allerdings geben ihre christlichen Bekämpfer (Clemens, Irenäus, Tertullian) arge Fleischessünden schuld.

8) Diese uns verlorene Schrift σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων ist höchst wahrscheinlich von Irenäus in seinen Ketzer bestreitenden Schriften benützt worden. Nach Tertullian Adv. Valent. 5 erscheint Justin als der älteste Ketzerbestreiter. Ob das von Irenäus IV, 11, 2 (Harvey) und von Euseb. K. G. 3, 11 erwähnte σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα mit der obengenannten Justin'schen Schrift identisch ist, bleibt unsicher; vgl. A. Harnack, Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnostiz. 1873, S. 37 ff., Texte u. Unters. I, 130 ff. Lipsius, Quellen der ältest. Ketzergesch. 1875, S. 30 ff.

C. 27. 1. Missgestaltete Kinder auszusetzen, galt im Altertum überhaupt für erlaubt; thatsächlich wurden Neugeborene aber auch aus andern Gründen, z. B. aus Armut, ausgesetzt, ohne dass darin ein Verbrechen gesehen wurde. *Unter den Kaisern nahm bei der allgemeinen Unmoralität das Aussetzen der Kinder zu, und der Staat sah sich endlich (zu Anfang des 3 Jahrh.) veranlasst, einzugreifen und die Unsitte als ein Verbrechen zu betrachten.* Rein, Criminalrecht der Römer, S. 443. In der aus der 1. Hälfte d. 2. Jahrh. stammenden *Lehre der 12 Apostel* (Didache) aber wird zu dem Gebot: *Du sollst nicht töten!* der Zusatz gemacht: *Du sollst das Kind nicht vernichten im Mutterschosse noch das geborene töten!*

2. Hier ist wohl von den phrygischen Gallen, den übel beleumundeten Priestern der kleinasiatischen Göttermutter, die Rede, die sich bei den Festen ihrer Göttin im Anfall einer heiligen Raserei selbst verstümmelt und damit der Göttin geweiht hatten vgl. Minuc. Felix, Octavius c. 22 und Lucian, De dea Syria 22, 43, 50 ff.

C. 29. 1. und kommen so überhaupt nicht in die Lage, Kinder auszusetzen.

2. weil eine solche, wie Otto z St. zeigt, dem römischen Rechte zuwider war.

3 Mit bittrem Sarkasmus, der überhaupt Justin nicht fremd ist (vgl. z. B. cc. 9, 12, 21), rückt er neben den Beleg für das christliche Streben nach sittlicher Reinheit einen Beweis heidnischer Vergötterung des Lasters, indem er an den durch Hadrian für seinen 130 n. Chr. im Nil ertrunkenen Liebling Antinous eingerichteten Kultus erinnert, dem sich, sogar mit Erbauung von besonderen Antinoustempeln, seinerzeit Morgen- und Abendland bereitwillig gefügt hatten.

C. 30. 1. Wunder für sich allein beweisen nach den Anschauungen der Zeit weder den göttlichen Ursprung noch den göttlichen Beruf des Wunderthäters, sie konnten ja auch durch Dämonen bewirkt sein (vgl. c. 26 u. Mt. 12, 39; 16, 1 ff.). Dagegen schien es nur der göttlichen Allmacht und Allwissenheit vorbehalten, das Künftige, wie vorauszubestimmen, so auch sicher vorauszuwissen. Weissagungen, die in Erfüllung gehen, müssen also auf göttlicher Inspiration beruhen (vgl. c 33 E.). Darum sind solche die beste Beglaubigung für Christus.

2. Zur Kritik des Justinischen Weissagungsbeweises bemerkt C. Clemen, die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justin's Apologie 1890 S. 136: *Seine Messianität bleibt nach wie vor der feste Punct, an dem der ganze Beweis erst einsetzen konnte, obwohl er dann eigentlich unnütz, wenigstens nun kein Beweis des Unbekannten aus Bekanntem, sondern umgekehrt eine Beleuchtung der an sich vieldeutigen Weissagungen durch die Geschichte ihrer Erfüllung in Jesu Christo war.*

Was Justin's Benützung des A. T. überhaupt anlangt, so muss hervorgehoben werden, dass ihm, wie seinen christlichen Zeitgenossen, der Schwerpunkt desselben nicht in das Gesetz, sondern in die Propheten fiel, und dass ihm das ganze A.T. nur als Eine grosse Prophetie, seine Verfasser alle als vom göttlichen Logos inspirierte Propheten erschienen Da als der wesentliche Inhalt ihrer Weissagungen die Erscheinung Christi betrachtet wurde (vgl. c 61 E), so glaubte man in ihnen eine Art von Urevangelium zu besitzen, das (vgl. c. 53) das Kriterium für die Nachrichten der christlichen Evangelien über ihn abgeben könnte (die demgemäss selbst noch nicht als neue, den alttestamentlichen ebenbürtige Offenbarungen gelten). Sehr ansprechend ist die Hypothese K. A. Credners (Beiträge z. Einleit. in die bibl. Schriften 1832-38, bes. II., 318 ff.), dass Justin bei seinen Citaten aus dem AT. eine zu seiner Zeit vorhandene Zusammenstellung jener auf Jesus bezogenen Stellen des AT., also *ein alttestamentliches Urevangelium* benutzt habe, das in seinen ältesten Bestandteilen auf Kenntnis des hebräischen Urtextes (vgl. z. B. das Citat Sachar. 12, 10 in c. 52), seiner Hauptmasse nach aber auf der griechischen alexandrinischen Uebersetzuug der LXX beruhte. So würden sich m. E. am leichtesten die vielfachen Abweichungen der Citate in c. 32-52 vom genauen Wortlaut der LXX, Irrtümer wie die Zurückführung einer Stelle des Sacharja (c. 35), des Daniel (c. 51), des Jeremias (c. 53) auf andere Propheten, insbesondere aber die Contaminationen mehrerer alttestamentlicher Stellen, wie z. B. in cc. 32, 38, 52 u. Umstellungen wie c. 50 erklären.

C. 31. 1. Der hier vorliegende Anachronismus, der den Herodes (40—4 v. Chr.) zum Zeitgenossen des Ptolemäus Philadelphus, des Gründers der alexand. Bibliothek (283—246 v. Ch.) macht, ist von älteren Erklärern zu beseitigen versucht worden durch die Aenderung ἀρχιερεῖ statt Ἡρώδῃ d. h. die Ersetzung des Königs Herodes durch den unter aegyptischer Oberhoheit stehenden königlichen Hohepriester, an den sich nach Philon, De vit. Mos. II, c. 6, Ptolemäus gewendet haben soll (vgl. Justins Cohort. ad gent. 13).

2. νῦν, dass dieses Wort bei Justin nicht bloss von der unmittelbaren Gegenwart, sondern auch in dem weiteren Sinn von *zu unserer Zeit* gebraucht wird, geht schon aus c. 29 hervor, wo er es in Bezug auf Antinous anwendet. Der Aufstand des Bar-Kochba fällt in die Jahre 132—135 n Ch. Wie weit Justin die Gegenwart zurückreichen lässt, geht auch aus c. 42 hervor, wo er Christus *in unserer Zeit* (καθ' ἡμᾶς) gekreuzigt sein lässt, und aus c. 63, wo er von Christus, der einst in Feuersgestalt oder in unkörperlicher Art erschienen sei, sagt: νῦν δὲ ἄνθρωπος γενόμενος ὑπέμεινε καὶ παθεῖν etc.

3. Da c. 32 Justin Moses den ersten Propheten nennt, so hätte er, wie Otto meint, ihn um 5000 v. Chr. angesetzt, wenn man nicht besser bei dieser Zeitangabe an gewisse von Moses berichtete, aber seiner Zeit weit vorausliegende Weissagungen wie z. B. an die zu Adams Zeit von Gott selbst ausgesprochene Genes. 3,14 denken will. Die dem Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verheissungen (Genes. 12,3; 26,4; 28,14) setzt Justin wohl um 3000, den Moses selbst wohl um 2000, den David c. 42 1500, die übrigen 1000—800 v. Chr. an.

C. 32. 1. Aus unserer Stelle geht unzweideutig hervor, dass Justin sich den Zeitpunkt von Jesu Geburt zusammenfallend denkt mit dem Ende der Monarchie in Judäa und dem Uebergang des Landes in römische Verwaltung. C. 34 sagt er, die römische Regierung habe von dem unter dem ersten jüdischen Landpfleger Quirinius aufgenommenen Census her selber das urkundliche Material in Händen, um sich von der Geburt Jesu in Bethlehem unter eben diesem Quirinius zu überzeugen. Dieser Census ist nach Absetzung des Archelaus, des Sohnes Herodes, des Grossen, und nach der Einziehung Judäas und Samarias zur römischen Provinz Syrien im Jahre 760 ab. u. c. oder 7 n. Chr. durch den Statthalter Syriens, P. Sulpicius Quirinius, erfolgt (vgl. Josephus antiqu. 18,1. Keim, Geschichte Jesu, 3. Bearb., S. 100). Justin folgt demnach dem Geburtsbericht des Lucas und ist offenbar, wie dieser selbst, von dem Gedanken beherrscht, dass zwischen der Geburt des von den Juden verworfenen, aber zur Weltherrschaft berufenen Christus und dem Zusammenbruch der jüdischen Monarchie ein providentieller Zusammenhang bestehe; einen ebensolchen Zusammenhang nimmt er weiter unten zwischen der Kreuzigung Christi in Judäa und zwar, wie aus cc. 35 u. 38 erhellt, *durch die Juden*, und der Niederwerfung des jüdischen Aufstandes (66 -70 v. Chr.) an.

2. Ist ein Zug, der in keinem der kanonischen Evangelien sich findet.

3. Die Stelle ist bemerkenswert einerseits, weil sie einen bei Justinus selten zu findenden Hinweis (vgl. noch cc. 50, 63, II. 13) auf die Sühnkraft des Opfertodes Christi (Engelhardt, S. 181 ff.) enthält, zum andern weil sie ein anschauliches Beispiel der von der jüdischen Theologie und alexandrinischen Religionsphilosophie (Philon) herübergenommenen, zuerst im Barnabasbrief reicher entfalteten pneumatischen, d. h. vorzugsweise allegorischen Schriftauslegung darbietet; vgl. Diestel, Gesch. d. A. T. in der christl. Kirche, S. 28 ff.

4. Der sinnige Gedanke, dass der Gläubige einer Hülle zu vergleichen, die erst durch den sie erfüllenden *Samen aus Gott*, d. h den Gott entstammenden und Gotteserkenntnis und Gottesliebe erweckenden Logos oder Christus Leben gewinne, erinnert an Paulinische Worte wie Galat. 2. 20 *ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus*, aber auch an 1 Joh, 3, 9. Zum Uebrigen vgl. c 6, 2.

5. Hier ist, während die Evangelisten Mt. u. Lc. noch einen Stammbaum Josephs aufstellen (vgl Holtzmann, H. C. I., S. 37, ff.) der Ansatz zu einem Stammbaum der Maria genommen.

C. 33. 1. τοῦτον γεννησόμενον ὡς προεμηνύομεν fut. med. in passiver Bedeutung, wie auch sonst vorkommt, Otto hat unnötig geändert τοῦτο γενησόμενον.

2. Sofern nämlich c. 32 seine Worte Genes. 49, 11 so ausgelegt worden sind: *dass das Blut Traubenblut genannt worden ist, sollte andeuten, dass der Erscheinende Blut haben werde nicht aus menschlichem Samen, sondern aus Gottes Kraft, es ist aber der Vernunftgeist die erste Kraft nach Gott.* — Die Stelle ist bisher missverstanden worden und die Textänderung Otto's, der statt Μωϋσῆς ἐμήνυσε — ὡς Μωϋσῆς ἐμήνυσε liest, hat das richtige Verständnis unmöglich gemacht. Offenbar entging ihm, dass θέμις im Sinne von *fas* (est) indeclinabel und hier θέμις εἶναι = *fas esse* aufzufassen ist (vgl. Kühner, Ausf. Gr. 1. 356).

3. Wenn hier der Logos selbst bei der Erzeugung des Menschen Jesus aus der Jungfrau wirksam ist (vgl. c. 66, A.), wenn also der präexistierende Christus den geschichtlichen Jesus Christus erzeugt, so ist das nur eine andere Wendung des Gedankens, den Justin schon c. 5, wo er Christum den verkörperten und menschgewordenen Vernunftgeist nennt, ausgesprochen hat, und den Johannes in den Worten ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο ausdrückt (vgl. Engelhardt, 122 ff.) Gottes Erstgeborener ist er als der vor aller Schöpfung aus Gott hervorgegangene Logos, Menschensohn (eine Bezeichnung, die allerdings in Just. Ap. sich nicht findet) ist er als der wunderbar aus der Jungfrau geborene Mensch.

C. 34. 1. vgl. c. 32, 1. Josephus antiq. 18, 1. 1: παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίων προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας. Wenn Justin den Quirinius den ersten ἐπίτροπος oder Prokurator in Judäa nennt, während er doch kaiserlicher Legat in Syrien war und nur die Ueberführung des Landes in die neuen Verhältnisse leitete und daselbst den Prokurator Coponius einsetzte, so ist ihm das nicht zu verübeln, zumal da Josephus berichtet, dass Judäa zur römischen Provinz Syrien gezogen oder wenigstens dessen Statthalter unterstellt worden sei (vgl. Mommsen, R. G. V., S. 507 A.).

C. 35. 1. nämlich bis zu seiner Kreuzigung, welche, wie Paulus zuerst verstand, seine weltumfassende und weltgeschichtliche Bedeutung enthüllte. Sowenig Justin im Uebrigen der paulinischen Erlösungslehre gerecht wird, sowenig wollte er doch sich von den in den christlichen Gemeinden herrschenden Vorstellungen und Redewendungen entfernen. In Wahrheit aber sieht er im Kreuzestod Christi nichts weiter als das Ende seiner irdischen Laufbahn und seiner Erniedrigung und den Anfang seiner göttlichen Herrlichkeit und Königsherrschaft (vgl. bes. c. 41). Das Kreuz ist ihm überall das Zeichen seiner Kraft und Herrschaft (vgl. cc. 55 u. 60. Engelhardt 182 ff.

2. ἐν ἄλλοις λόγοις kann übersetzt werden *in andern Büchern*. Vielleicht darf man in diesem Ausdruck einen Beweis dafür sehen, dass Justin schon die Einteilung der Psalmen in 5 Bücher gekannt hat (vgl. Baethgen, die Psalmen, S. IV).

3. Dieser Zug findet sich nicht in den kanonischen Evangelien, wohl aber in dem jüngst entdeckten Fragment des Petrusevangeliums, wo es also heisst: *und sie legten ihm einen Purpurmantel an und setzten ihn auf den Richtstuhl und sprachen: «richte*

gerecht, König von Israel«. (Ausgabe von A. Harnack, 1892, S. 9, 13, 38). Mit diesem Petrusevangelium teilt Justin auch die schon c. 32, 1 hervorgehobene, übrigens auch im Johannesevangelium 19, 16 sich verratende Auffassung, dass nicht Pilatus, sondern die Juden es gewesen seien, die Jesum gekreuzigt haben.

4 *«Justinus nimmt also an, dass im kaiserlichen Archiv sowohl jene Censustabellen (c. 34) als ein offizieller Bericht über den Prozess Jesu unter Pilatus aufbewahrt sei».* Lipsius, die Pilatus-Akten, 1886. S. 18. Keinenfalls verweist Justin auf die uns erhaltenen apokryphischen *Gesta oder Acta Pilati*, die früher auch als Evangelium Nicodemi bezeichnet wurden und nach Lipsius Untersuchung erst aus dem 4. Jahrhundert stammen, während sie früher Tischendorf dem 2. Jahrh. zuschrieb. Und Scholten, die ält. Zeugnisse betr. die Schriften d. N. T. S. 164, scheint mit Recht zu bemerken: *was Justinus von dem Prozesse meldet, das hat er aus seinen Quellen, aber die Cäsaren verweist er auf ein Dokument, das nicht ihm, sondern ihnen zu Gebot stand, darin sie nach seiner Ueberzeugung ganz dasselbe lesen würden.* Sowenig Justin jene Censustabellen vor Augen hatte, brauchte er selbst Einsicht in die Pilatusakten genommen zu haben, von denen er hier und c. 48 spricht. Wohl aber kann seine Beziehung auf dieselben, die schon von Tertullian Apolog. 5 u. 21 in erweiterter Fassung wieder aufgenommen wird, der Anlass zur Herstellung christlicher Acta Pilati geworden sein. Sollen aber, wie Hilgenfeld (Z. w. Th XIV, 609 ff.) verlangt, solche durchaus dem Justin schon vorgelegen haben, so müssten m. E. diese auch als eine Quelle des Petrusevangeliums betrachtet werden, mit dem sich Justinus eben hier eigentümlich berührt.

C. 36. 1. Mit dieser Ausführung will m. E. Justin klar machen, dass viele Stellen des A. T. als Weissagungen anzusehen seien, die es nach dem blossen Wortverstand nicht scheinen, so besonders solche, wo Gott oder Christus oder sonstwer in der Form eines Präsens oder Perfects (vgl. c. 42) Aussagen machen.

C. 37. 1. d. h. als vom Vater gesprochen überliefert worden.

C. 39. 1. Dass weder hier noch sonst Justinus des grossen Heidenapostels Paulus Erwähnung thut, den er doch, wie bes. Thoma Z f. w. Th. XVIII, S. 385 ff. gezeigt hat, wohl gekannt und auch vielfach benutzt hat, bleibt eine überraschende Thatsache, die freilich nicht daraus erklärt werden darf, dass Justin auf judenchristlichem Standpunkt gestanden habe, sondern vielmehr daraus, dass die allgemein kirchliche Auffassung vom Christentum, die sich auch Justinus anzueignen bemüht hat, zuviel hellenischer Vorstellungen und Anschauungen in sich aufgenommen und dadurch allzusehr in der Richtung des Moralismus und Rationalismus sich entwickelt hatte, um die Innerlichkeit und Tiefe paulinischer Religiosität würdigen und verstehen zu können. Dazu kommt die Feindschaft gegen die auf eine Wiederherstellung des Paulinismus gerichtete sektirerische Kirchenbildung Marcion's. Grund genug, um das kühle, um nicht zu sagen ablehnende Verhalten Justin's gegen Paulus zu erklären. Zum Ganzen vgl Aristides II, 8: *Er hatte aber zwölf Jünger. Und hernach giengen diese zwölf Jünger aus in die Provinzen des Erdkreises und verkündeten seine Herrlichkeit in aller Demut und Bescheidenheit. Und deswegen werden auch diejenigen, die heute dieser Verkündigung glauben, Christen genannt, welche allgemein bekannt sind.*

2. In der obigen Stelle sehe ich eine glückliche Nachbildung der Worte des Sokrates in Plat. Apol. p. 28 E.

C. 40. 1. Act. 4. 27, deutlicher aber noch im Ev. Petri (a. a. O. S. 8 f. S. 38) ist eine solche Verbindung der Juden, des Herodes, Pilatus und seiner Soldaten zu finden.

C. 41. 1. Der vorstehende Psalm zeigt, wie eine genauere Vergleichung mit seinen beiden Vorlagen, 1 Chron. 16, 23 ff. und Ps. 95, 1 ff. beweist, in wesentlichen Punkten Abweichungen von denselben, die sich nicht bloss aus dem c. 30, 2 angegebenen Gesichtspunkt eines alttestamentlichen Urevangeliums, sondern m. E. auch daraus erklären lassen, dass der Psalm mit den im obigen Text vorhandenen Umänderungen im christlichen Gemeindegottesdienst Verwendung gefunden hat. Beachtenswert erscheint mir nämlich in seiner Version 1) das eclectisch-combinatorische Verfahren in Bezug auf die Benützung seiner beiden Vorlagen. Während nämlich i. Allgemeinen Chr. 16, 23 ff. mit Verkürzungen herüber-

genommen wurde, wird z. B. aus Ps. 95 das bedeutsame τὸ σωτήριον αὐτοῦ und ὁ κύριος ἐβασίλευσεν benützt und aus dem οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα der einen und dem οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια der andern Vorlage combiniert: οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα δαιμονίων. 2) Was zunächst als verderbte Lesart erscheint τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων anstatt αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν und λάβετε χάριν anstatt λάβετε δῶρα, stellt sich bei genauerer Betrachtung als sinnvolle Veränderung heraus, sofern offenbar durch τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων Gott, der unerzeugte Vater aller Dinge, gegenübergestellt wird dem κύριος im Anfang des Ps., der durch τὸ σωτήριον als der Erlöser Christus gekennzeichnet ist, und sofern mit λάβετε χάριν (= referte gratiam) ein christlicher Ersatz für die alttestamentlichen Opfer (δῶρα oder θυσίαι) geschaffen werden sollte. — 3) Am klarsten erweist eine zweckvolle christliche Umgestaltung des alttest. Textes der Schluss des Ps. Merkwürdig ist schon, welch schönen ethischen Sinn die anders gemeinten Worte der Vorlage κατορθωθήτω ἡ γῆ καὶ μὴ σαλευθήτω erhalten, und wahrhaft überraschend ist, was der christliche Umdichter aus den Versen derselben: *Der Ozean erbrause und was ihn erfüllt, es freuen sich die Gefilde und was darauf steht, alle Bäume* (ξύλα) *im Walde rauschen vor Jubel* u. s. w. gemacht hat. Da ihm die fröhliche Naturpoesie des hebräischen Dichters fernlag, verzichtet er auf die schönen Verse und schliesst sein Lied mit den Worten, die ihm als der Gipfelpunkt des Ps. erscheinen, ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ab, aber nicht ohne in einem bedeutungsvollen Zusatz, den er sich dazu gestattet, (ἀπὸ τοῦ ξύλου) und durch den er dem Lied seine Beziehung auf den vom Kreuz weg zu ewiger Herrschaft erhöhten Erlöser sichert, einen Nachklang an die aufgegebene Strophe zu bewahren. Wenn Justin im Dialog c. 73 den 95. Ps. vollständig in der Version der LXX wiedergiebt, so scheint mir das nur zu beweisen, dass er neben dem christlichen Gemeindelied auch den Ps. im Original kennt, so wie wir neben Luther's *aus tiefer Not* auch seine Vorlage Ps. 130 kennen und auch kirchlich verwenden. Wenn auch dort Justin den Zusatz des christlichen Gemeindeliedes ἀπὸ ξύλου liest und sich sogar für dessen Echtheit verstreitet, so geht daraus nur hervor, dass überhaupt solche christliche Zusätze zum Text des A. T. im Interesse grösserer Deutlichkeit der messianischen Beziehung nicht unerhört waren (vgl. Dial. 72). Schliesslich mag in diesem Zusammenhang der Thatsache gedacht werden, dass Justin nach der Angabe des Eusebius K. G IV, 18 auch ein Büchlein *der Psalter* verfasst hat.

C. **42.** 1. Wie aus diesen und manchen andern Stellen (vgl. cc. 3. 44 E. 55 E. 61 A.; II. 1. 14. 15) hervorgeht, bemüht sich Justin mit peinlicher Gewissenhaftigkeit seinen Lesern die volle und ganze Wahrheit bekannt zu geben, um ihnen in Bezug auf ihr Verhalten zum Christentum die ganze Verantwortlichkeit zuschieben zu können, sich selbst aber von einer solchen zu entlasten. Immer wieder prüft er sich darum, ob er nichts vergessen, nichts verschwiegen, immer wieder nimmt er einen Anlauf (vgl. bes. cc. 12 E.; 55 E.; II, 1) seinen Bericht zu vervollständigen. So auch in seinem Dialog c. Tryph. (vgl. cc. 38, 44, 58, 82).

C. **43.** 1. Da einen Hauptteil von Justin's christlicher Ueberzeugung der Glaube an die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen vor einem göttlichen Gericht ausmacht (vgl. cc. 8, 18, 20), und er seine Hauptaufgabe darin sieht, die heidnische Beschränkung des Lebens auf das Diesseits, die Unbekümmertheit um eine göttliche Aufsicht, das Indentaghineinleben und Sichgehenlassen zu bekämpfen, so hat er allen Grund, die bedenkliche Consequenz, die aus seinem Weissagungsbeweis zu Gunsten des Fatalismus gezogen werden konnte, abzuwehren; denn diesem möchte er ja eben seine Mitmenschen durch das Christentum entreissen. Darum zeigt er hier und sonst (II, 1. 6. 8): die Menschen handeln und leiden nicht nach einer Vorherbestimmung, sondern kraft ihrer Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, also kraft eigenen Entschlusses; göttliche Vorherbestimmung ist nur, dass dem Guten Lohn, dem Schlechten Strafe zuteil wird, und wenn Gott die Handlungen der Menschen vorherweiss, so heisst das nicht, dass er sie vorherbestimmt (vgl. c. 44 E.).

C. **44.** 1. ἀλλαττούσης, wörtlich: das eine Aenderung zustande bringt d. h in Bezug auf das Leben; andere erklären: *das alsbald loslässt.*

2. Schon der jüdische Peripatetiker Aristobul (150 v. Chr.) weiss die Thatsache der Uebereinstimmung zwischen Gedanken griechischer Philosophen und der mosaischen Lehre nur aus einer Benützung der letzteren durch die Griechen zu erklären; und ebenso setzt der jüdische Philosoph Philon (25 v. Chr.—50 n. Chr.) voraus, dass die griechische Weisheit aus der jüdischen Offenbarung geflossen sei (vgl. Zeller, 5, 3, 257 ff., 347). Wie die philonische Gottes- und Logoslehre und Schriftauslegung, so ist auch jene Anschauung auf Justin von Einfluss gewesen (vgl. Siegfried, Philo v. Alexandrien, 1875, S. 332—340). Sie durchkreuzt manchmal seltsam seine Ansicht von der dem Menschen angeborenen Anlage zur Gotteserkenntnis oder seinem Anteil an dem göttlichen Vernunftgeist (vgl. cc. 2, 1; 12, 4; 46) und, wenn man z. B. seine Ausführungen II. 10 liest, merkt man es deutlich, dass diese beiden Anschauungen, deren eine in der alexandrinischen Religionsphilosophie, die andere in der älteren griechischen Philosophie wurzelt, unter einander nicht ausgeglichen sind

3. Die bisherigen Erklärungen und Uebersetzungen der obigen Stelle geben keinen befriedigenden Sinn, weil sie auf einer irrtümlichen Interpunktion und auf einer Verkennung der Worte ἕκαστον ἀμείψεσθαι μέλλοντα τῶν ἀνθρώπων ruhen. Unsere Interpunktion und unsre Verbindung der Worte ἕκαστον μέλλοντα τῶν ἀνθρώπων *jeden künftigen Menschen* löst die ganze Schwierigkeit in überraschender Weise.

4. Diese Behauptung scheint auf einer Uebertreibung der Thatsache zu beruhen, dass seit Tiberius Todesstrafe darauf gesetzt war, über das Leben des Kaisers oder die künftige Gestaltung der politischen Dinge Wahrsagungen einzuholen oder solche zu erteilen (vgl. Rein, Criminalrecht d. Römer, 907). Denkbar ist allerdings auch, dass der jüdische Krieg von 66-70 n. Chr. oder der Aufstand des Barkochba besondere Verordnungen gegen jüdische Weissagungen veranlasst hat.

C. 46. 1 vgl. c. 32, 1 u. 34, 1.

2 Die Verbindung der vorstehenden Episode mit dem am Schlusse des c. 45 Gesagten ist die: Wenn ihr auf diese Androhung der ewigen Feuerstrafe mir vielleicht entgegnet: *brennen denn unsere Vorfahren, die auch keine Christen gewesen sind und es gar nicht sein konnten, weil es noch gar kein Christentum gegeben hat, auch im ewigen Feuer, und widerlegt sich durch die Absurdität dieser Vorstellung wie überhaupt durch die Thatsache der geschichtlichen d. h menschlichen Entstehung des Christentums, die einer inneren göttlichen, für alle Zeiten giltigen Notwendigkeit desselben widerspricht, eure Behauptung von der alleinigen ewigen Wahrheit und dem göttlichen Ursprung eurer Lehre nicht von selbst?* so lasst euch daran erinnern, dass als Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhielt, Christus seit Anbeginn der Welt- und Menschheitsgeschichte wirksam gewesen ist und an die Menschheit seine Forderungen gestellt hat.

3. Abraham ist hier wohl genannt als Bewahrer des ursprünglichen reinen Gottesglaubens, vgl. Genes. 14, 19; 15, 6; 18, 19. Ananias, Asarias und Misael oder in chaldäischer Umnennung Sadrach, Abednego und Mesach sind die jüdischen Edlen, die nach Daniel 1. 6 an den Hof Nebukadnezars gezogen worden waren und, weil sie sich des ihnen befohlenen Götzendienst weigerten, in den Feuerofen geworfen wurden, aber unversehrt blieben, vgl. Daniel 3. 12 ff. Elias endlich ist ebenfalls als todesmutiger Vertreter des Monotheismus gegenüber heidnischem Aberglauben und Götzendienst genannt. (vgl. 1. Könige c. 18, 17 ff.)

4. Der Zweck der Menschwerdung des göttlichen Logos oder Christus ist allerdings von Justin an verschiedenen früheren Stellen schon angedeutet worden: er entlarvt, wie Sokrates, die Dämonen c. 5 (vgl. c. 26), lehrt die wahre Gottesverehrung, verkündet ein Gericht nach dem Tode, gibt neue Sittengebote und bewirkt bei seinen Gläubigen eine sittliche Umkehr cc. 6-20 (27-29). Sein Blut soll die an ihn Glaubenden rein waschen c. 32, er heisst der Erlöser c. 33 und c 23 wird gesagt, dass er seine Lehre zur Umwandlung und Wiederbringung des Menschengeschlechtes mitgeteilt habe. Vom Kreuze weg wird er zu himmlischer Königsherrschaft berufen, cc. 35. 41. Indessen geht aus unserer Stelle hervor, dass die eigentliche Ausführung über den Zweck seiner Erscheinung auf Erden einem späteren Teile der Apologie vorbehalten ist. Sie findet sich II. cc. 5 u. 10, so wird unsere Stelle ein wichtiges Beweismittel für die in der Einleitung aufgestellte und in der Disposition S. 58 ff. durchgeführte Annahme der Einheit beider Apologieen.

C. 48. 1. *Sein Grab ist aus unserer Mitte enthoben* wird von Justin Dial. c. 97 auf Christi Auferstehung gedeutet.

C. 50. 1. Bei dieser berühmten Stelle des grossen unbekannten Verfassers von Jesai. cc. 40-66, der hier von der Erniedrigung und den Leiden seines in der babylonischen Gefangenschaft schmachtenden Volkes und von dem für die Welt daraus erwachsenden Segen und seiner baldigen Verherrlichung ein ergreifendes Gemälde entwirft, mag (vgl. c. 30, 2) daran erinnert werden, dass Justin allem nach ohne Kenntnis des hebräischen Urtextes die im Einzelnen oft wenig glückliche griechische Uebersetzung der LXX citiert, der auch unsere deutsche Uebersetzung sich anschmiegen muss. Für ihn wie für die neutestamentlichen Schriftsteller, welche diese Stelle angezogen haben (z. B. Mc. 15, 28; Lc. 22, 37; Joh. 12, 38; Act. 8, 32; Röm. 10, 14 ff. 15, 21; 1 Kor. 15, 3) war nicht die Frage, was wollte der Prophet seinen Zeitgenossen mit diesen Ausführungen sagen, sondern es handelte sich für sie nur darum, welche Beziehungen auf Christus und sein stellvertretendes Leiden lassen sich darin erkennen. Indem wir also diejenigen Leser, denen es um ein philologisch-historisches Verständnis derselben zu thun ist, auf den hebr. Urtext und seine Ausleger (z. B. Fr. Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik S. 146 ff, Reuss das Alte Test. II S. 509 ff. Duhm. Jesaia) verweisen, beschränken wir uns darauf hervorzuheben

1) dass Justin (oder seine Vorlage, das alttest. Urevangelium), dem ganzen Citat den in Jesai. 53, 12 enthaltenen Hauptgedanken vorangestellt hat und erst dann 52, 13 ff. folgen lässt.

2) dass er Jes. 53, 1 *Herr, wer hat unsrer Kunde Glauben geschenkt?* u. s. w., wie aus Dial. c. 42 hervorgeht, auf die Verkündigung der Apostel bezieht und das in LXX unrichtig übersetzte: *wir haben vor ihm her Botschaft getragen wie ein Kind, wie eine Wurzel in dürstender Erde* (statt: *er schoss vor ihm auf wie ein Reis und wie ein Wurzelspross aus dürrem Land*) sich ebendort folgendermassen zurechtlegt: wir, d. h. seine Jünger und Anhänger, ihm unterwürfig und gehorsam geworden wie ein Kind, (was aber bedeutet *wie eine Wurzel in dürstender Erde?*) haben vor ihm her Botschaft getragen.

3) dass er die Stelle *er hatte weder Gestalt noch Schönheit* ganz wörtlich von körperlicher Hässlichkeit Jesu verstanden hat (vgl. c. 52 u. Dial. cc. 32, 49, 85, 88, 100, 110, 121.

4) dass er die Stelle: *In seiner Erniedrigung wurde sein Gericht aufgehoben* (im Urtext dagegen: *durch Drangsal und Gericht wurde er hinweggerafft*) im Sinne von jenem *der Herr ist vom Holz weg König geworden* c. 41 1. verstanden zu haben scheint (vgl. 35. 1).

2. A. Harnack a. a. O. S. 39 vermutet, dass diese, auch Dial. cc. 53 und 106 wiederkehrende, in den kanonischen Evv. nicht (oder wenigstens in anderer Weise und nicht so deutlich) überlieferte. gewiss geschichtliche Nachricht (vgl. Weizsäcker Apost. Zeitalter S. 1 ff.) aus dem Petrusevangelium vv. 26, 27, 59 herausgelesen sei. Der Wortlaut der von ihm angeführten Stellen indessen: *Ich aber mit meinen Genossen trauerte und, im Gemüte durchbohrt, versteckten wir uns; denn wir wurden von ihnen gesucht wie Missethäter und als solche, die den Tempel anzünden wollten. Ueber das alles fasteten wir und setzten uns hin Leid tragend und weinend Nacht und Tag bis zum Sabbat ..... Wir, die zwölf (?) Jünger des Herrn, aber weinten und trauerten und ein Jeder, trauernd wegen des Geschehenen, ging in seine Heimat* besagt m. E. nicht mehr, sondern eher weniger als Mt. 26, 31 f. Mc. 14, 27 f. Joh. 16, 32 angedeutet und Mt. 26, 56 u. Mc. 14, 50 ausgesprochen ist, nur dass allerdings in den kanonischen Evv. die Flucht der Jünger (Petrus eingeschlossen) nach Galiläa (vgl. Mt. 28, 16) schon durch Jesu Gefangennehmung, nicht erst durch seine Kreuzigung veranlasst zu sein scheint. Wenn also hier Justin eine andere Quelle als Mt. oder Mc. benutzt hat, so dürfte das ein älterer Seitengänger der Synoptiker gewesen sein, der noch herber und unverholener, als das in dem Petrusevangelium geschieht, jene Thatsache der Verzweiflung, des Abfalls und der Flucht der Jünger Jesu berichtete, die schon im Ev. Lc. ganz verschwiegen wird.

C. 51. 1. Die Stelle ist von dem Propheten zweifellos ganz anders gemeint: Fr. Giesebrecht a. a. O. z. B. erklärt den hebr. Urtext: *was seine Zeitgenossen betrifft, wer erwog es?* Justin's Auffassung der Uebersetzung der LXX τὴν γενεὰν

αὐτοῦ τίς διηγήσεται; geht schon aus den einleitenden Worten und noch deutlicher aus Aeusserungen in seinem Dial. c. Tr. hervor, wo er z. B. c. 63 bemerkt: *Glaubst du denn nicht, dass die Worte des Jesaias sich darauf beziehen, dass er, der, wie es heisst, wegen der Sünden des Volkes von Gott dem Tode übergeben worden ist, nicht von Menschen abstamme?* Justin erinnert dort auch an die Stelle Gen. 49. 11 (vgl. c. 32), woraus hervorgehe, dass sein Blut nicht aus menschlichem Samen, sondern aus dem Willen des Vaters gezeugt sei, und an Ps. 109, 4, wo es heisst: *vor dem Morgenstern habe ich dich aus dem Schosse gezeugt.*

2. Wie Justin die Stelle versteht, ergibt sich aus Dial. c. 32: ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ τοὺς πλουσίους θανατωθήσεσθαι. Vermutlich denkt er dabei an das göttliche Strafgericht, das über die Juden durch die Zerstörung Jerusalems gekommen ist.

3. ἐὰν δῶται wie der Cod. Alex. der LXX liest und die älteren Herausgeber hier eingesetzt haben, gibt doch einen dem Zusammenhang viel angemesseneren und natürlicheren Sinn als ἐὰν δῶτε der Hdschr. und bei Otto. Im Uebrigen sei bemerkt, dass die Verse Jes. 53, 8-12 auch im hebr. Urtext eine crux interpretum sind und dass die Uebersetzung der LXX mit der heutigen Ueberlieferung desselben wenig stimmt. So lauten z. B. bei Reuss die im Anfang unseres Kapitels citirten Verse Jes. 53, 8-10: *Wer unter seinen Zeitgenossen dachte wohl, dass er dem Lande der Lebenden entrissen sei, für unsere Schuld ihn der Schlag getroffen habe? Sein Grab gab man ihm bei den Gottlosen, bei den Reichen, nach seinem Ende, obgleich er keinen Frevel begangen, und kein Trug in seinem Munde war! Wohl hat es Jahweh gefallen ihn zu schlagen mit Krankheit, aber du wirst nicht sein Leben als Schuldopfer hingeben! Er wird Enkel sehn, seine Tage mehren, und Jahwehs Werk wird in seiner Hand gelingen!* Ganz anders erklären und übersehen freilich wieder andere z. B. Duhm: *Und seine Stätte — wer erforscht es? Denn er wurde abgeschieden aus dem Lande der Lebendigen, ob des Vergehens seines Volkes getroffen zum Tode. Und man gab bei Uebelthätern sein Grab und bei Betrügern seinen Hügel, obgleich er keinen Frevel gethan und kein Trug war in seinem Munde. Doch Jahve gefiels ihn zu reinigen, gesunden zu lassen sein Alter; die Lust seiner Seele wird er sehen, Samen lang von Leben. Und Jahves Anliegen ist in seiner Hand.*

C. 52. 1. Die Stelle ist verdorben, es muss gelesen werden ὅταν . . . παραγένηται, ὡς κεκήρυκται.

C. 54. 1. Otto liest nach Sylburgs Vorgang: καὶ ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι und übersetzt: *asinum in ejus mysteriis numerant.* Es scheint nun aber kein hinreichender Grund vorzuliegen zu Gunsten dieser neuestens von A. Harnack, Texte und Unters. VII 2, S. 128 gebilligten Conjectur von dem handschriftlichen, auch in der Parallelstelle Dial. 69 verbürgten Lesart abzugehen. Denn diese empfiehlt sich an beiden Stellen durch die grössere Angemessenheit des Sinnes und bei Dial. 69 auch des sprachlichen Ausdrucks. Die Punkte, in denen sich Dionysos mit der Weissagung Genes. 49, 10 berührt sind: 1) dass auch auf ihn als den Erfinder des Weinstocks die Stelle *der sein Füllen an den Weinstock bindet,* 2) dass auch auf ihn als den Stifter von Mysterien, bei denen der Wein oder das Traubenblut eine Rolle spielt, die Stelle: *der sein Gewand im Traubenblut wäscht* bezogen werden kann. Dass der Wein im ganzen Dionysoskult eine hervorragende Rolle gespielt hat, braucht keines langen Beweises, so sagt z. B. Plut. d. cupid. div. 8 *vor alter Zeit feierte man das Bakchosfest ganz einfach, aber fröhlich genug; voran im Zuge wurde ein Krug mit Wein und Reben getragen, dann kam ein Bock und dann noch Einer, der einen Korb mit Feigen trug.* An den Lenäen wurde der süsse Most, an den Anthesterien der gegohrene Wein genossen; dass der Wein bei dem orgiastischen Mysterien-Dienst, den Mänadenfesten oder den Bacchanalien, nicht fehlte, ist selbstverständlich (vgl. darüber Pauly, Real. Enc. 2, 1064 ff.) Sollte doch der Gott nach der Sage, als er den Weinstock erfunden, sich selbst und seine Ammen berauscht haben, und gab er doch auf seinem Zuge durch die Welt denen, die ihn aufnahmen seine Frucht und seine Weihe. (vgl. Pauly 4, S. 1018). Dagegen ist von einer hervorragenden Rolle, die der Esel im Bacchusdienst gespielt, nicht zu reden. Wohl wissen wir, dass man sich gerne den trunkenen, dickbäuchigen Silen auf einem Esel sitzend vorstellte, wahrscheinlich auch ist dass bei den öffentlichen Umzügen an den Bacchusfesten Esel mit Weinschläuchen u. dgl. zu sehen waren,

und wohl mag auf künstlerischen Darstellungen auch einmal Dionysos selbst, des Weines voll, einen Esel als Vehikel benutzen, von einer engeren Beziehung des Esels zu Bacchus und seinen Mysterien aber ist nichts fest zu stellen. Sodann betrachte man sich einmal die Stelle Dial. 69; hier sagt Justin nach dem handschriftlichen Texte: *Wenn Dionysos als Sohn des Zeus aus seiner Verbindung mit Semele entstammt sein soll, wenn er der Sage nach Erfinder des Weinstocks gewesen, zerrissen und getötet, wieder auferstanden und zum Himmel aufgestiegen ist, und wenn man bei seinem Geheimdienst Wein auftischt* (καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσι), *soll ich da nicht denken, der Teufel habe die früher erwähnte Weissagung des Moses nachgeäfft?* Wie natürlich und ungezwungen ist hier der Ausdruck! Was sollte aber hier ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις παραφέρωσι heissen? Otto übersetzt *et asinum in mysteria inducunt,* thut aber dabei der Grammatik Gewalt an. Wohl beruft er sich darauf, dass auf dem Rand der Handschriften AB ὄνον vermerkt sei Allein hierin wird nur eine alte Conjectur gesehen werden dürfen, veranlasst durch den Gedanken an das Dial. 52 und 53 vollständig mitgeteilte Citat aus Genes. 49, 10, wo es heisst: *der sein Füllen an einen Weinstock, sein Eselsfüllen an eine Rebe bindet.* Diese Conjectur aber verbietet sich an unserer Stelle in der Apologie, wo ja Justin die nachfolgende Argumentation dafür, dass Bellerophontes, der Reiter des Flügelrosses Pegasus, von den Dämonen an Stelle des auf einem Esel reitenden Christus vorgeschoben worden sei, eben auf seiner Unterdrückung der zweiten Hälfte des Citats, die als Reittier einen Esel nennt, aufbaut Und als Gegensatz zu dem auf seinem Flügelross zum Himmel aufschwebenden B. (vgl. 21. 3) schwebt Justin im Folgenden nicht, wie Otto meint, der auf einem Esel reitende Dionysos, sondern der in Jerusalem (nicht in den Himmel!) auf einem Eselsfüllen einziehende Christus vor, vgl c. 32.

Wenn so die handschriftliche Lesart καὶ οἶνον etc. mit gutem Grund wiederherzustellen scheint, erhalten wir zugleich an unserer Stelle schon einen bedeutungsvollen Hinweis auf das christliche Mysterium der Eucharistie (vgl c. 65). Freilich ist einerseits zuzugeben, dass Justin es unterlässt, die Parallele zwischen der Verwendung des Weins im christlichen Abendmahl und der in den bacchischen Mysterien ausdrücklich hervorzuheben, und andrerseits, dass er c 65 ff, wo er ausführlich von der Abendmahlsfeier spricht, diese Parallele nicht wieder aufnimmt, vielmehr eine andere aus den Mithrasmysterien beizieht. Allein der Grund, warum er so verfuhr, liegt nahe. Jene Aehnlichkeit zwischen dem christlichen und dem bacchischen Mysterium war doch nur eine sehr entfernte, äusserliche; eine ausdrückliche Hervorhebung derselben hatte ferner das Bedenken, dass dadurch den Gerüchten von christlichen Orgien Nahrung gegeben werden konnte und dass überhaupt durch sie das rechte Verständnis der christlichen Feier mehr erschwert als unterstützt wurde. Und so verfolgte Justin jene Parallele, der er, redlich wie er war, nicht aus dem Wege hatte gehen können, aus gutem Takte nicht weiter.

2. Diese Erfindung der Dämonen gründet sich nach Justins Meinung natürlich nicht auf die Weissagung Gen. 49, sondern auf die cc. 35, 38, 48, 50 und cc. 41, 45, 51 mitgeteilten, sein Leiden und Sterben wie seine Auffahrt zum Himmel betreffenden Prophezeiungen. Was Justin von des Dionysos Tod und Emporsteigen zum Himmel sagt, bezieht sich auf die orphische Mythe von Dionysos Zagreus, (= der Zerrissene) der, schon als Knabe von seinem Vater Zeus zum König über alle Götter eingesetzt, von den Sendlingen der ihn hassenden Hera, den Titanen, beim Spiel überfallen, in Stücke zerrissen und bis auf das Herz aufgefressen wird. Dieses wird von Athene gerettet; Zeus aber lässt daraus den Gott wieder zu neuem Leben und neuer Herrlichkeit erstehen; ein Mythus, der offenbar das Ersterben und das Wiedererwachen des Naturlebens darstellte und den orgiastischen Mänadenfesten zu Grunde lag (bei denen sogar in Erinnerung an den Tod des Gottes ein Opfertier von den Mänaden mit den Zähnen zerrissen zu werden pflegte.) vgl. Pauly 2, 1067; 4, 1020 ff. Eine etwas andere Darstellung gibt Aristides c. X.

3. Aus unsrer Stelle ergibt sich, dass Justin ein uns verlorener Mythus von einer Apotheose des Danaesohnes Perseus bekannt war, wie wir auf einen eben solchen von Bellerophontes c. 21. 3 geschlossen haben.

4. ἰσχυρός fehlt Ps. 18,5 in LXX und auch in dem Citat c. 40, ist hier von Justin eingesetzt, um den Inf δραμεῖν verständlich zu machen.

C. 55. 1. Von noch vielen andern im AT. enthaltenen symbolischen Hinweisungen auf das Kreuz Christi weiss Justin im Dial. c. Tryph. zu berichten. Schon der Baum des Lebens im Paradiese gilt ihm als eine solche (c. 86); das Holz der Rettungsarche Noahs zeigt ihm die rettende Kraft des Kreuzesholzes (c. 138); der Stab, mit dem Moses das rote Meer durchschritt, das Holz, mit dem er bitteres Wasser in süsses verwandelte, desgleichen (c. 86). Die ausgestreckten Arme des Moses, die den Israeliten im Kampf mit den Amalekitern den Sieg brachten, (vgl. Barnabasbrief c. 12), wie die Einhornshörner, die Moses Deut. 33, 17 dem Geschlecht Josephs zuschreibt, bilden die siegreiche Kraft des Kreuzes Christi vor (c. 91) u. s. w. Die in unserm Cap. ausgeführten sinnigen Betrachtungen fanden in christlichen Kreisen soviel Beifall, das spätere christliche Apologeten wie Tertullian (Adv. Marc. III 18; Ad nation. I, 12) Minucius Felix (Octav. c. 29) sie zum Teile nachahmten.

2. Die Stelle lautet vollständig: *Der Gesalbte (König Zedekia) unser Herr, der Atem unseres Antlitzes (d. h. unser Lebensspender und Schirmer) ist bei ihrer (Jerusalems) Zerstörung gefangen worden, von dem wir vermeint hatten, wir werden in seinem Schatten unter den Völkern leben.* Dass darin eine messian. Weissagung nur dann gefunden werden konnte, wenn man, wie Justin es thut, die betreffenden Worte aus ihrem Zusammenhang riss, liegt auf der Hand. Was soll aber überhaupt das Citat an diesem Orte? Justin hat eben gesagt, die Nase sei ein im Gesicht aufgerichtetes Kreuz. Dem entspricht ihre bedeutsame Funktion: sie ist Träger des zum Leben nötigen Athems, ebenso, fügt er hinzu, wie nach dem Ausspruch der Klagelieder Träger unseres geistigen Lebens und Atems Christus, der Gekreuzigte, ist.

3. Ueber die römischen Feldzeichen vgl. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums S. 2063 ff – In der That konnte die Kreuzesform sowohl an den Legionsadlern, bei denen ein Adler mit ausgebreiteten oder aufgerichteten Flügeln oben am Schafte angebracht war, wie an den Manipelzeichen, die in der Hauptsache aus einer am oberen Ende mit einem Querholz (mit Ringen und Bändern) versehenen Lanze bestanden und häufig noch durch auf dem Schafte angeheftete Scheiben oder Medaillons verziert waren, bemerkt werden. Auch die Fahnen der Reiterei (vgl. a. a. O. S. 2056) hatten die Kreuzesform. Die Trophäen τρόπαια ferner, von denen Justinus redet, bezeichnen offenbar hier nicht Siegesdenkmale, sondern tragbare Stangen, an denen erbeutete Waffen, Helme, Panzer etc., so befestigt waren, dass das Ganze (vgl. Minucius Fel., Octav, c 29) einem Kreuze mit einem Gekreuzigten verglichen werden konnte. Was die Kaiserbilder anlangt, so wurden solche gerne in Medaillonform quer über dem Schaft der Feldzeichen befestigt oder an besonderen Stangen getragen. Wenn Justin an unserer Stelle im besonderen von den Imagines Divorum spricht, die in Kreuzesform dargestellt werden, so denkt er vielleicht, wie Otto nach Cavedoni bemerkt, daran, dass die vergötterten Kaiser häufig als von einem Adler oder einem Genius mit ausgebreiteten Flügeln gen Himmel getragen abgebildet wurden, wobei die Kaisergestalt mit dem Stamm, die Flügel mit den Armen eines Kreuzes verglichen werden konnten. Wenn ihr selbst, meint nun Justin, diese in Kreuzesform dargestellten menschlichen Gestalten durch Inschriften als Götter bezeichnet, wie könnet ihr Anstoss nehmen an dem gekreuzigten Christus, der nach unserer Behauptung die zweite Stelle nach dem ewigen Gott einnimmt? vgl. c. 13. Endlich mag zu den Ausführungen Justins über die Kreuzessymbolik noch bemerkt werden, dass sie uns bereits die Aussicht auf eine christliche Kunstsymbolik eröffnen, in der bekanntlich neben dem Kreuze auch die Taube, der Fisch, das Schiff unter Segeln, die Lyra, der Anker, der Fischer, der gute Hirte u s. w. eine Rolle spielten, vgl. schon Clemens Alex. paed. 3, 11, Tertull. de pudic. 7. 10.

C. 57. 1. Gedankenverbindung: Trotz aller Anstrengungen der Dämonen ist ja die Wahrheit eine Macht geblieben, die zuletzt siegreich sein muss. So ist vor allem dem Menschengeschlecht der Glaube oder doch mindestens die Ahnung eines Weltgerichtes erhalten geblieben.

2. Wenn dem Justin wie den übrigen Apologeten das Christentum überhaupt die wahre Philosophie ist (vgl. 7, 2) so zeigt er hier, dass das Christentum auch allein die letzten praktischen Ziele, welche die cynisch-stoische Philosophie des Altertums sich gestellt hatte und nach denen, angewidert von dem Hasten nach Ehre, Genuss und Besitz, die Besten seiner Zeit, unter ihnen der Cäsar M. Aurel, strebten, Un-

abhängigkeit vom äussern Weltlauf, Erhabenheit über Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht (ἀπάθεια), Bedürfnislosigkeit und Enthaltung vom Schlechten, gewährleiste.

C 59 1. *Gott habe durch Verwandlung gestaltloser Materie das Weltall geschaffen* ist, wie es scheint kein wörtliches Citat aus einer platonischen Schrift, sondern nur die Zusammenfassung verschiedener platonischer Aeusserungen Im Timäus p. 30 ff. heisst es z. B.: *Gott nahm alles, was sichtbar war und nicht im Zustand der Ruhe, sondern in unregelmässiger und ungeordneter Bewegung sich befand, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung.* Aehnlich p. 53 B, 69 B. Und in dem unechten Timäus Locrus heisst es p. 94: *diese Materie bezeichnete er (Timäus) zwar als ewig, jedoch nicht als unveränderlich, als an sich form- und gestaltlos, aber jede Gestalt annehmend ..... Gott schuf nun aus dieser gesamten Materie das Weltall u. s. w.* Im Uebrigen vgl. c. 10, 2.

2. Nach Hesiod Theog. 123 entstanden aus dem Chaos das Erebos und die Nacht. Offenbar setzt Justin das Erebos, mit dem die Alten vornehmlich das Dunkel der Unterwelt bezeichneten, der Genes. 1, 2 genannten *Finsternis über dem Abgrund* gleich.

C. 60. 1. καὶ τὸ ἐν τῷ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίῳ φυσιολογούμενον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Die Ausdrücke φυσιολογία φυσιολογεῖν bezeichnen die philosophische Naturbetrachtung oder die Naturphilosophie, *speziell wird dann das Wort für die Betrachtung der Gegenwart Gottes in der Natur oder für die physische Umdeutung der Götter als Bestandteile der Natur gebraucht* R. Seeberger in Th. Zahns Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons. V. Teil 1893, S. 291.

Im Timäus, wo Platon die Entstehung der Welt in der Weise einer mechanischen Construction durch den Weltbaumeister beschreibt, heisst es u. a. p. 30 B: *Gott bildete, indem er Vernunft in eine Seele, die Seele aber in einen Körper setzte, das All.* — p. 34 B: *diese ganze Ueberlegung des ewigen Gottes in Bezug auf den Gott, der einst werden sollte,* (Justin spricht daher von dem *Sohne Gottes,* wo Platon den Kosmos oder auch die Weltseele meint) *machte den Körper der Welt glatt und eben und von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich und ganz und vollkommen aus vollkommenen Körpern. Die Seele aber setzte er in die Mitte desselben und breitete sie durch das Ganze hin aus, wie er auch von aussen den Körper mit derselben umhüllte.* Von der Bildung dieser Weltseele gibt Platon dann eine genauere Schilderung, aus der sich ergibt, dass sie, selbst unkörperlich, der Körperwelt Bewegung gibt, alle Zahl- und Massverhältnisse in sich befasst, alle Gesetzmässigkeit und Harmonie der Welt erzeugt Offenbar nun, um die zwei für die Betrachtung des Weltganzen unentbehrlichen Fundamentalkreise des Aequators, durch den die Bahn des Fixsternhimmels bestimmt erscheint, und der Ekliptik, durch die die Planetenbahnen bestimmt werden, als Erweisungen der vernünftigen Weltseele darzustellen, sagt er 36 BC, Gott habe sie der Länge nach in 2 Teile gespalten und, nachdem er die Mitte der einen Hälfte an die Mitte der andern wie ein Chi gefügt, die so entstandenen Linien zu 2 Kreisen gebogen, die sich in 2 Punkten schneiden; und diesen beiden Kreisen entsprechen nun einerseits die Bewegung des Fixsternhimmels, andrerseits die der 7 Planeten. Man sieht dass die Vergleichung mit dem Chi namentlich zur Veranschaulichung des schiefen Winkels dienen soll, den die Axen des Aequators und der Ekliptik miteinander bilden.

In dieser als liegendes Kreuz über das All sich ausbreitenden Weltseele erkennt nun Justin den Logos Gottes wieder. Um aber die für ihn überraschende Thatsache, dass Platon schon von der zwischen dem Logos und dem Kreuze bestehenden, nicht durch Vernunft, sondern nur durch Offenbarung zu erschliessenden Beziehung Kenntniss hatte, zu erklären, kommt er auf den seltsamen Gedanken, Platon habe diese Kunde aus Moses geschöpft. Dabei setzt er (mit Barnabas c. 12 und Joh. 3, 14) voraus, dass in der seinerzeit von Moses auf einem Male (Num. 21, 8 σημεῖον signum, natürlich als Kreuzeszeichen erklärt! vgl. Dial. 94) aufgerichteten ehernen Schlange und ihrer Heilwirkung die Kreuzerhöhung Christi und ihre welterlösende Bedeutung vorgebildet worden sei. Und weil er zugleich sich das Kreuzeszeichen auf der Stiftshütte, in der (vgl Clemens Strom. p. 665, Semisch II 176 A.) ein Abbild der ganzen Welt gesehen wurde, aufgestellt denkt, so findet er es erklärlich, dass Platon in dem Zeichen der Welterlösung ein Mittel zur Welterklärung gefunden habe.

2. In dem pseudoplatonischen Brief II, der sich durch eine alberne Gespreiztheit des Tones und eine seltsame Geheimnisthuerei auszeichnet, heisst es (Plat. Werke übers. u. erkl. von Müller und Steinhart 8. Bd S. 342): *Du behauptest, durch des Archedemos Auseinandersetzung sei dir noch kein befriedigender Beweis über die Beschaffenheit des ursprünglich Ersten zu Teil geworden. Darüber dich zu belehren, muss ich rätselhafter Ausdrücke mich bedienen, damit, sollte dieses Schreiben in den Tiefen des Meeres oder in einer Kluft des Festlandes verloren gehen,* der Leser es nicht verstehe. *Es verhält sich nämlich so: Den König aller umgibt alles, und alles ist seinetwegen, und in ihm liegt der Grund alles Schönen. Ein Zweites bezieht sich auf ein Zweites, ein Drittes auf ein Drittes.* (καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα — Justin aber liest: τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον). F. H. Müller S. 288. f. deutet das Erste auf die reine Ideenwelt, deren Mittelpunkt und gleichsam König das Gute sei, das Zweite auf die Welt der wirklichen Dinge, das Dritte auf die Welt der Kunst, die uns Bilder der wirklichen Dinge gebe. Andere geben andere Erklärungen. Justin, wie nach ihm Clemens, Stromat. p. 710, bezieht die Rätselworte auf die göttliche Trinität.

C. 61. 1. Die Erneuerung durch Christus (καινοποιεῖσθαι) ist c. 14. geschildert als ein Ueberzeugtwerden durch den Logos, dem als natürliche Folge die Abwendung von den Dämonen und die Zuwendung zu Gott sich anschliessen. Zum rechten Ausdruck kommt diese religiöse und sittliche Umwandlung des Menschen durch seine feierliche Uebergabe (ἀναθεῖναι ἑαυτόν) an Gott. Diese geschieht durch die Taufe. Sie gleicht der griechischen τελετή, der Einweihung in die Mysterien, und ist wohl schon frühe, wie diese, vor profanen Augen verborgen gehalten worden. Man glaubt auch Justins Worten *damit wir nicht durch Uebergehung dieses Punktes uns dem Vorwurfe aussetzen, bei unsrer Darlegung unredlich zu verfahren* die Ueberwindung einer gewissen Scheu, vor Heiden davon zu sprechen, und die Absicht anzumerken, diese seine offene Darlegung seinen christlichen Zeitgenossen gegenüber zu rechtfertigen.

Im weiteren Sinne gehört aber zu jener Uebergabe an Gott, zur vollständigen Weihung des Christen auch die Zulassung zur Eucharistie, und so muss Justin ehrlicherweise auch von diesem christlichen Mysterium reden (c. 65), wozu ihn freilich auch das apologetische Interesse, die bei den Heiden darüber umlaufenden Gerüchte von Orgien oder thyesteischen Mahlzeiten u. dgl. zu zerstreuen, verananlassen konnte. Endlich ergab sich ebenso für ihn die Notwendigkeit, von dem sonntäglichen Gottesdienste der Christen eine wahrheitsgetreue Schilderung zu geben (c. 67.), welche die Reinheit und Schlichtheit ihrer Gottesverehrung darthun sollte.

Der Knappheit der Darstellung, die mit andern, oft recht breiten und langatmigen Ausführungen Justins (z B. cc. 62-64) in bedeutsamem Contraste steht, sieht man es deutlich an, dass er das Bestreben hatte, nur das Notwendige über diese heiligen, für gewöhnlich in der Verborgenheit geübten christlichen Bräuche zu sagen. Dieses Verhalten Justins beweisst einerseits, dass zwar zu Justins Zeiten die seit dem Ende des 2. Jahrh. hervortretende Auffassung von der den christlichen Heiligtümern wie allen Mysterien zukommenden fides silentii (Tertull. Ad. nat. 1. 7.) noch nicht durchgedrungen war, und dass von einer Arcandisciplin (vgl. Bonwetsch, Zeitsch f. hist. Theol. 1873, S. 204 f.) zu seiner Zeit noch keine Rede sein kann; andererseits aber geht doch daraus hervor, dass damals doch schon *der christliche Gottesdienst, der in der Eucharistie gipfelt, unwillkürlich unter den Gesichtspunkt der Mysterienfeier gestellt wird nach Art der griechisch-asiatischen Mysterien* (Möller I. 281). Diese Wahrnehmung wird bestätigt durch c. 66 (vgl. Dial. 70. 78.) wo Justin in den Mithrasmysterien eine Nachäffung der Eucharistie findet. Dass aus dieser mehr und mehr sich durchsetzenden Auffassung bald auch die praktische Folgerung gezogen wurde, vor heidnischen Ohren über die gottesdienstlichen Gebräuche ganz zu schweigen, ergibt sich aus dem Verhalten der apologetischen Nachfolger Justins, von denen keiner mehr so offen über den christlichen Gottesdienst spricht wie Justin.

2. βιοῦν οὕτως δύνασθαι: so befremdlich die Worte scheinen, so bezeichnend sind sie für Justins Standpunkt. Er glaubt nämlich, dass der Mensch auf Grund des ihm durch Gottes Gnade bei seiner Entstehung verliehenen Anteils an der göttlichen Vernunft (II. 13.) und auf Grund seiner unverlierbaren Willensfreiheit (28.) im stande sei, ein Gott wohlgefälliges Leben zu beginnen, sobald jene ursprüngliche

Fähigkeit der Erkenntnis Gottes und seines heiligen Willens, die bei den meisten durch die Verführungen der Dämonen und die Sünde getrübt und geschwächt ist, durch die in Christus erschienene vollkommene Offenbarung Gottes und seiner Gebote wiederhergestellt und so der Wille in die Lage versetzt sei, zwischen Falschem und Wahrem, Laster und Tugend, ewiger Feuerstrafe und seliger Unsterblichkeit zu wählen. Wer also überzeugt ist von der Wahrheit der Lehre Christi und von seiner Mission, das in Irrtum und Gottlosigkeit gefallene Menschengeschlecht zur Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes, zur Tugend und dadurch zur Hoffnung auf ewigen Lohn zurückzuführen, der wird (nach dem sokratischen Satze, dass es unmöglich ist, das Rechte nicht zu thun, wenn man es kennt, vgl. c. 12.) aus dieser Ueberzeugung, diesem Glauben (nur in diesem Sinn spricht Justin vom Glauben) auch die praktische Folgerung ziehen, dem göttlichen Ruf zur Umkehr (μετάνοια vgl. 15. 40) folgen und sich entschliessen, von nun ab ein Leben der Gerechtigkeit zu führen und so durch sein Thun Gott von seiner Folgsamkeit und seiner Sehnsucht nach ewiger Gemeinschaft mit Gott zu überzeugen (vgl. cc. 8. 10). Wer die Kraft dieses Entschlusses in sich fühlt und sich befähigt erklären kann, die daraus erwachsenden Verpflichtungen zu erfüllen, der ist bereits (vgl. vorige Anm.) ein anderer Mensch geworden, die nachfolgende Taufe bringt eigentlich diese innere Umkehr nur zum feierlichen Ausdruck. Sie ist ein Bad der Sündenvergebung und der Wiedergeburt für den, *der*, wie es im Verlaufe unseres Capitels heisst, *sich zur Wiedergeburt entschlossen und für seine Vergehungen Busse gethan hat*, und heisst *Erleuchtung* (φωτισμός), *weil diejenigen, die solches* (d. h. die volle Erkenntnis Gottes und seiner Gebote, die Wahrheit der christlichen Lehre) *lernen* (d. h. innerlich sich aneignen und erfahren) *im Geiste erleuchtet werden*. Dass die äussere Abwaschung nur ein Symbol der inneren Reinigung von Ungerechtigkeit und Bosheit ist, welche der Taufe und dem Eintritt in die Christengemeinde vorherzugehen hat, und dass eben diese innere Reinigung, welche die Folge der μετάνοια und ein freier Willensakt ist, nach Justin's Meinung die Vergebung der früher begangenen Sünden begründet, geht ganz deutlich aus der angezogenen Jesaiasstelle 1, 16 ff. und aus Stellen wie Dialog 8, 13, 18, 41 hervor. Vgl. Weizsäcker, a. a. O. S. 110 ff., Engelhardt, S. 102 ff., 191 ff., 320 ff. Sonach ist nicht zu verkennen, dass Justin durch seinen philosophischen Rationalismus und Begriff von der menschlichen Freiheit von vornherein behindert war, dem Wesen und der Bedeutung des Taufmysteriums vollkommen gerecht zu werden, während er doch durch Ausdrücke wie *Bad der Wiedergeburt und Sündenvergebung*, *Erleuchtung* anstatt des neutestamentlichen βάπτισμα verräth, wie sehr zu seiner Zeit der Charakter der Taufe als eines Mysteriums betont wurde (vgl z. B. Barnabasbrief c. 11. Clemens, Paedag. I, c. 6, § 26).

3 In der um wenige Jahrzehnte älteren Didache c. 8 heisst es: *Vor der Taufe aber soll der Taufende wie der Täufling und, wer es sonst kann, fasten. Dem Täufling aber gebiete einen oder zwei Tage vorher zu fasten.*

4. Zu ergänzen ist der Gedanke: also ist klar, dass unter dieser Wiedergeburt ein geistiger Vorgang verstanden werden muss, d. h. eine sittliche Erneuerung, welche aber symbolisch durch das auf den Namen Gottes, Christi und des hl. Geistes vollzogene Wasserbad dargestellt wird. Diese sollen künftighin für den Getauften Art und Richtung des Lebens bestimmen, während sie ihm zugleich für die in seinem bisherigen Leben begangenen Sünden Vergebung sichern. Der von Justin angeführte Herrenspruch: *Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, so werdet ihr nimmermehr in das Reich der Himmel eingehen* findet sich wörtlich in keinem der kanonischen Evv., stimmt am meisten überein mit der Fassung bei Clemens, Homil. 11, 26: *wenn ihr nicht wiedergeboren werdet durch lebendiges Wasser auf den Namen des Vaters, Sohnes, heiligen Geistes, so werdet ihr nimmermehr in das Reich der Himmel eingehen*, und beruht wohl auf einer durch die paulinische Vorstellung von der καινὴ κτίσις (Gal. 6, 15; 2. Kor. 5, 17; vgl. 1 Pt. 1, 3; 2, 2) veranlassten Umformung von Mt. 18, 3, wie dessen Fassung selbst auf das Herrnwort Mc. 10, 15 zurück zu führen ist, vgl. Holtzmann H. C. 4. S. 52. Justin wie Pseudo-Clemens könnten ihn einem uns verlorenen Seitengänger der Synoptiker entnommen haben. Andererseits berührt sich unsere Stelle namentlich wegen des nachfolgenden Satzes: *dass es nun aber für die einmal Geborenen unmöglich ist, in ihrer Mutter Leib zurück zu kehren, leuchtet jedermann ein*, sehr nahe mit Joh. 3, 3-5. Und so wird sie meist als

Beweis für die Benutzung des Johannesevangeliums durch Justin angeführt (vgl. z. B. Luthardt, der joh. Ursprung des 4. Evang. 1874, S. 63.). Indessen dürfte sich doch fragen, ob nicht vielmehr dieses selbst a. a. O. die Fassung des Herrnspruches, wie er von Justin und Clemens geboten wird, voraussetzt und in seiner eigentümlichen Weise weitergebildet hat, und ob nicht jener Gedanke von der Unmöglichkeit in Mutterleib zurück zu kehren schon der gemeinsamen Quelle angehört hat oder der eigenen Reflexion Justins entstammt. Dagegen meint Thoma, Z. W. Th. 1875 S 508 ff., Justin habe den Herrnspruch aus einer synoptischen Quelle, habe aber die daran geknüpfte Reflexion Johannes entlehnt. Denn *die Synoptiker citiert er, nach Johannes denkt und argumentiert er.* (S. 554.)

5. Es ist höchst auffallend, dass die bisherigen Erklärer Justins darüber schweigen, auf welche apostolischen Aussprüche sich hier Justin beruft. Es findet sich allerdings im N. T. wohl keine Stelle, die ihrem Wortlaute nach hier angezogen wäre. Also wird anzunehmen sein, dass Justin verschiedene apostolische Gedanken und Aeusserungen in freier Ausdeutung und Zusammenfassung wiedergibt. Dabei schweben ihm vielleicht Stellen vor wie: Galat. 4. 26 ff. *Das obere Jerusalem ist frei, das ist unsre Mutter . . . Also, Brüder, wir sind nicht der Magd Kinder, sondern der Freien. Für die Freiheit hat uns Christus befreit. So stehet nun fest und lasset euch nicht wieder ins Joch der Knechtschaft bannen* (Weizsäcker) Röm. 6, 4. *Wir sind also mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, gleichwie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Stande des Lebens wandeln sollen.* Röm 8, 2 ff: *Das Gesetz des Geistes des Lebens hat in Christus Jesus freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. . . . Denn wer nach des Fleisches Art ist, der geht auf des Fleisches Ziele aus, wer nach des Geistes Art ist, auf des Geistes Ziele . . . Ihr aber seid nicht im Fleisch zu Haus, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnet. . . . So sind wir also, Brüder, nicht Schuldner dem Fleische, um nach dem Fleische zu leben. . . . Die, die durch Gottes Geist getrieben werden, das sind Gottes Söhne. Ihr habt ja nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht, sondern einen Geist der Kindschaft* u. s. w. Röm. 9. 8: *Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes.* Ephes. 5, 6 ff. (vgl. 2. 1 ff wo von *Söhnen des Zorns* die Rede ist) *So werdet denn nicht ihre (der Söhne des Ungehorsams) Genossen, denn ihr waret einst Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn, so wandelt als Kinder des Lichts.* (vgl. 1 Thess. 5, 5.) Aehnlich 1 Petr. 1. 14 *Als Kinder des Gehorsams euer Leben nicht gestaltend nach den alten Lüsten aus der Zeit eurer Unwissenheit.* Und offenbar für Neugetaufte gilt die Mahnung 1 Petr. 1, 22 ff: *Die Seelen gereinigt durch Gehorsam gegen die Wahrheit zu unverstellter Bruderliebe, liebet einander von Herzen innig, als wiedergeboren nicht aus vergänglicher, sondern aus unvergänglicher Saat. . .* und 2. 1 ff. *Nachdem ihr also abgelegt alle Bosheit und allen Trug und Heuchelei und Neidereien und alle Verleumdungen, so verlanget als neugeborene Kinder nach der vernünftigen unverfälschten Milch etc.* Aber auch Stellen wie: Joh. 3, 5 ff. *Wenn einer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Himmelreich eingehen. Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist;* 12, 35 *dieweil ihr das Licht habt, glaubet an das Licht, damit ihr Lichtessöhne werdet* und andere könnten in Betracht kommen. Und endlich sei auch auf Act. 2. 38 und 22. 16 verwiesen. wo die von Sünden rein machende Wirkung der Taufe betont wird. Dass aber Paulus den bedeutendsten Beitrag zu der Argumentation Justins geliefert hat, dürfte aus den angeführten Stellen hervorgehen: Die Justin *Kinder der Notwendigkeit und Unwissenheit* nennt, heissen bei ihm: *Kinder der Magd, Kinder des Fleisches, Söhne des Zorns, des Ungehorsams, der Finsternis, die ins Joch der Knechtschaft Gebannten, unter dem Gesetz der Sünde Stehenden, Schuldner des Fleisches,* die σαρκικοί und ψυχικοί (Röm. 1. 14, 1 Cor. 3. 1. 1 Cor. 2. 14). Wo Justin von *den Kindern der Freiheit und der Erkenntniss* (προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης) spricht, redet Paulus von den *Söhnen des obern Jerusalems,* den *Kindern der Freien,* von *Gottes Söhnen,* von *Kindern des Lichts,* von denen, *die das Gesetz des Geistes des Lebens freigemacht* hat, von πνευματικοί (1 Cor. 2. 15). Ist diese Bezugnahme Justins auf Paulus richtig, so hätten wir an unsrer Stelle die in c. 39, A 1. vermisste Anerkennung des Paulus als Apostels durch Justin zu constatieren.

× Th. Zahn Zeitschr. f. Kirch. Gesch. VIII 66 ff.

6) Aus dem Anfang unsres Capitels wie aus c. 5 geht mit ziemlicher Sicherheit hervor, dass dem Taufakt ein Taufunterricht sowie ein Taufbekenntnis und ein Taufgelübde des Täuflings (oder Katechumenen) vorausgieng. Was das Taufgelübde betrifft, so mögen davon die in A. 5 angeführten Stellen 1 Petr. 1, 22 ff und 2, 1 ff, oder die Vorschriften der Didache 1-5 (vgl. die damit im Wesentlichen übereinstimmenden Angaben bei Aristides XV) oder das von Hippolyt Philosoph. X, 15 p 295 berichtete Taufgelübde der Elkesaiten (A. Harnack, Texte u. Unters. II, S. 22 A.) eine Vorstellung geben. Diese gelobten *nicht mehr zu sündigen*, *nicht ehezubrechen, nicht zu stehlen*, *niemand zu schädigen* (ἀδικεῖν) *oder zu übervorteilen* (πλεονεκτεῖν), *niemand zu hassen*, *nicht eid- und treubrüchig zu werden* (ἀθετεῖν), *noch in irgend etwas Böses einzuwilligen*. Ob Justin vor der Taufe auch schon die Abrenuntiatio (*renuntio diabolo et pompae et angelis ejus*), wovon Tertullian de cor. mil. 3 spricht, kennt, wird nicht sicher auszumachen sein. Man könnte es aber nach c. 14 vermuten.

Was nun das Taufbekenntnis anlangt, so lässt sich der Inhalt, ja fast der Wortlaut desselben aus cc. 6. 13. 61. (vgl. 65 und 67), zusammengenommen mit Formeln wie sie II, 6, Dial. 30, 78, 49 und besonders 85 sich finden, und den überall zerstreuten Epitheta für Gott, Christus und hlg. Geist, mit ziemlicher Sicherheit erschliessen. So hat W. Bornemann, Zeitschrift für Kirch. Gesch. 3. 1879, S. 1-27, auf Grund einer sorgfältigen Untersuchung als das mutmassliche Taufsymbol Justins folgendes Bekenntnis festgestellt: *Wir glauben an den Vater des Alls und Gebieter*, (δεσπότης) *Gott*; *und an unsern Herrn Jesus Christus, seinen erstgeborenen Sohn, der* (*nach des Vaters Willen*) *durch eine Jungfrau geboren, ein dem Leiden unterworfener Mensch geworden, unter Pontius Pilatus gekreuzigt, gestorben, von den Toten auferstanden und zum Himmel aufgestiegen ist und (als Richter aller Menschen) in Herrlichkeit wieder kommen wird; und an den heiligen prophetischen Geist*. Vgl. auch Harnack und v. Gebhard Patr. apost. opp. I, 2, S. 115 ff. Das Taufbekenntnis, das der Täufling wohl einige Zeit vor dem Tauftag während des Taufunterrichts in seinem genauen Wortlaut überliefert erhalten hatte (*traditio symboli*. vgl. Höfling, das Sakrament der Taufe 1846 I, S. 207 ff.) und das er vermutlich unmittelbar vor der Taufe mit dem Taufgelübde (vielleicht in einer *interrogatio und responsio de fide*) abgelegt hatte (*redditio symboli*), erfuhr im Taufakt selbst eine kurze Wiederholung, indem der Täufling nach Mt. 18, 19 auf den Namen (bei Justin ἐπ' ὀνόματος, d. h. wohl auf Grund des Namens, sonst εἰς τὸ ὄνομα) des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes und zwar wohl sicher schon 3mal (vgl. Tertull. adv. Prax. c. 26 bei Höfling I. S. 55) im (fliessenden) Wasser untergetaucht wurde. Wenn Justin anstatt dieser einfachsten und ältesten, im Evangelium wie in der Didache c. 7 genannten, aber auch in dem späteren abendländischen wie morgenländischen Taufritus üblichen Taufformel (vgl. Höfling, S. 31 ff) eine ausführlichere zu nennen scheint, so erklärt sich das einfach daraus, dass er in seinen Bericht vom Taufakt auch das Wesentlichste des Taufbekenntnisses einverleibt hat. Beachtenswert ist auch, dass Justin nur von der Taufe *per immersionem*, nichts von der *per aspersionem*, welche schon in der Didache als möglich genannt ist, nichts von der Kindertaufe, nichts von der Weihe des Wassers, der Salbung der Täuflinge und der Handauflegung berichtet.

C. 62. 1. Es ist kein unrichtiger Gedanke Justins, die christliche Taufe in Parallele zu stellen mit den Reinigungsgebräuchen heidnischer Religionen, sofern auch diese auf dem Bewusstsein beruhen, dass die Gottheit von dem ihr nahenden Menschen Reinigung von den Befleckungen durch Schuld und Sünde verlange, und die verlangte innere Reinheit ebenfalls durch äussere Waschungen u. dgl. versinnbildlichten. So wusch man sich vor Darbringung eines Opfers oder zum Gebet die Hände, vgl. Homer, Ilias 1. 449; 16. 230. An den Eingängen in die Tempel waren Kessel mit Weihwasser (*aqua lustralis*) aufgestellt, womit die Eintretenden sich besprengten oder von den Priestern besprengt wurden. (vgl. Eurip. Herc. fur. 928, Lysias adv. Andoc. 255). Eine besondere Rolle spielten die Lustrationen bei der Aufnahme in die Mysterien, so badeten nach Paus. 14, 20, 4 die Frauen von Tanagra bei ihrer Aufnahme in die Dionysosorgien im Meere; vgl. Pauly R. E. 4. S. 1240 ff. Was endlich die Ablegung der Schuhe oder Sandalen vor

dem Eintritt in den Tempel anlangt, so mag an das dem Pythagoras zugeschriebene Gebot erinnert werden: «mit blossen Füssen opfere und bete an» (ἀνυπόδητος θῦε καὶ προσκύνει).

C. 63. 1. Der Herrenspruch lautet bei Mt. 11, 27: *Niemand erkennt den Sohn ausser der Vater, noch erkennt den Vater jemand ausser der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.* Doch scheint die Fassung Justins die ältere Lesart zu geben, welche auch von Joh. 16, 3 vorausgesetzt wird; vgl. Holtzmann H. C. I., S. 176. Uebrigens ist das Wort bei Mt. nicht scheltend, sondern in einer Stunde voll Jubel gesprochen.

2) Ich lese mit Maranus ἐν εἰκόνι ἀσωμάτῳ, sowie es am Schluss des Cap. heisst διὰ εἰκόνος ἀσωμάτου, und denke nicht sowohl an Engelserscheinungen als an Offenbarungen Gottes, wo er gar keine sichtbare Gestalt hat, wenn es z. B. so oft heisst: *und der Herr sprach zu Mose* und dgl. Otto liest ἐν εἰκόνι ἀσωμάτων und übersetzt *in imagine incorporeorum* d. h. von Engeln.

3) Unser Kapitel enthält eine durch eine nebensächliche Bemerkung in c 62 veranlasste Digression, die aber höchst bedeutungsvoll ist, weil sie uns die nahe Verwandtschaft aufweist, in dem Justins Gottesbegriff und seine Vorstellungen von Christus mit den Anschauungen Philons von Gott und dem Logos stehen. Denn zunächst tritt sehr deutlich hervor, wie sehr Justin hier (und ebenso im Dial. c 60) bemüht ist, die Annahme wirklicher Gotteserscheinungen im A. T. abzuwehren, ganz wie es Philon thut. Der Grund hiervon liegt darin, dass er mit Philon aus Scheu vor jedem Anthropomorphismus Gott von allem Kreatürlichen absondern, ihn von der Berührung mit der Materie frei gehalten wissen will und ihm darum jedes Sein und jede Bewegung im Raume abspricht, vgl. 6, A. 2. So sagt er Dial. 127 ganz in Uebereinstimmung mit Philon (vgl. Siegfried, Philon v Alexandria 1875, S. 201 f. und 333) *der unaussprechliche Vater und Herr aller Dinge ist nirgends hingegangen, noch wandelt er umher noch schläft er oder erhebt er sich, sondern er bleibt immer an seiner Stelle.* Gott ist das wahre, unveränderliche (vgl. c. 13) Sein, aber er kann eben darum durch keinen Begriff, den wir aus den sichtbaren, geschaffenen, veränderlichen Dingen geschöpft haben, bezeichnet werden; er ist also eigenschafts- und namenlos (vgl. II 5, 10. Siegfried S. 203, 333) und unerkennbar, wir können nur sein Dasein erkennen und wissen, dass er ungezeugt d h. ewig, aber der Ursprung oder Vater und Herr aller Dinge ist, und dass die Welt seiner Güte ihre Entstehung verdankt; (vgl. c. 10. A. 2. mit dem wohl aus Platon geschöpften Worte Philons I, 585: *wer sieht nicht, dass er auch vor der Entstehung der Welt sich selbst genug war? Warum nun schuf er das nicht Seiende? Weil er gütig und freigebig war.*)

Dieser Gott braucht, wenn er zur Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt in Beziehung gesetzt werden sollte, notwendig einer Vermittlung zwischen sich und der Welt. Diese schafft eben der Logos, in dem Philon und im Grunde auch Justin, hauptsächlich im Anschluss an Vorstellungen Heraklits, Platons und der Stoiker, alle Kräfte und Wirkungen Gottes zur Einheit zusammengefasst denken. Er ist die im Weltall wie im menschlichen Geiste wirksame göttliche Vernunft, von Philon noch bald als Eigenschaft oder Kraft Gottes, bald als besonderes Wesen neben Gott behandelt, von Justin mit Entschiedenheit als Persönlichkeit betrachtet (vgl. c. 6, 2); weder ungeschaffen, wie Gott (ἀγέννητος), noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge (vgl. II 5 (6), πρωτόγονος bei Philon, πρωτότοκος bei Justin, Gottes υἱός bei beiden; das Werkzeug, durch welches Gott die Welt geschaffen, Gottes Stellvertreter und Gesandter, der dessen Befehle der Welt überbringt, der Dollmetscher, der seinen Willen auslegt, der Engel, der uns Menschen die göttlichen Offenbarungen vermittelt, das Subjekt der sogenannten Theophanieen; er heisst Gott, aber δεύτερος θεός; vgl. Zeller V³ 369, 374.

Was Justins Logosbegriff hingegen wesentlich von dem philonischen unterscheidet. ist der Satz, dass in dem wunderbar durch eine Jungfrau geborenen Jesus der Logos ein dem Leiden unterworfener Mensch geworden sei, um unsre Leiden zu heilen, um durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod zu besiegen, d. h. dem Tugendhaften und Frommen die Hoffnung unvergänglichen Lebens bei Gott zu sichern (vgl c. 8). Aber es muss zugegeben werden, dass Justin gerade in Bezug auf die irdische Erscheinung und das Leiden und Sterben

Christi mit dem Logosbegriff nicht allzu viel anzufangen weiss. Er weiss ihm, wie es scheint (vgl. A. 4), in dieser Beziehung nur die Bedeutung abzugewinnen, dass in dem verkörperten Logos Jesus Christus der göttliche Lehrer (vgl. c. 13) zu den Menschen gekommen sei, der ihnen die fast verlorene Erkenntnis vom Dasein, der Macht und Güte des Allvaters, von der Pflicht, sein Wohlgefallen durch ein tugendhaftes, vernunftgemässes Leben und damit die Aussicht auf ein ewiges Zusammensein mit ihm zu erwerben und dem künftigen Strafgericht zu entgehen, wieder und zwar in vollkommener Weise (II, 10) mitgeteilt und durch sein eigenes Leben und Beispiel empfohlen habe. Eben in seiner Eigenschaft als Lehrer der Menschheit bewährt er sich als Bote und Gesandter Gottes.

Dagegen gelingt es Justin nirgends, von dem in der paulinischen Theologie und anch im christlichen Gemeindeglauben seiner Zeit statuirten Zusammenhang zwischen dem Kreuzestod des Christus-Logos und der Erlösung der Menschheit eine genügende Vorstellung zu gewinnen (vgl. c. 35, A. 1), wenn gleich eben dieser Kreuzestod für ihn die Veranlassung gewesen zu sein scheint, Jesus Christus als den Logos darzustellen. Will er doch den Beweis, dass es kein Wahnsinn sei, wenn die Christen einen Gekreuzigten an zweiter Stelle nächst Gott, dem Allvater, verehren, eben dadurch führen, dass er denselben als den menschgewordenen Logos und Sohn Gottes erweist; vgl. c. 13 und Engelhardt S. 120—126, S 182 ff. Der Logosbegriff, den Justin der griechischen und alexandrinischen Philosophie entlehnte, sollte also für Nichtchristen eine Brücke zum Verständnis der göttlichen Verehrung Jesu Christi bilden, indem er seine übermenschliche und vorzeitliche Beziehung zu Gott durch eine den philosophisch gebildeten Zeitgenossen wohl vertraute Vorstellung beleuchtete und erklärte. In welchem Verhältnis die Logoslehre Justins zur johanneischen steht, kann hier genauer nicht erörtert werden; nur das Eine mag gesagt sein, dass m. E. Justinus keinesfalls von Johannes darin abhängig erscheint. Ob Justinus überhaupt das Johannesevangelium gekannt hat, ist trotz der scharfsinnigen Untersuchung Thoma's (Zw. Th.) 1875, S. 490 ff noch nicht sicher ausgemacht, und gerade die Selbständigkeit, mit der er die Lehre vom Logos darstellt und für seine apologetischen Zwecke verwendet, legt eher die Vermutung L. Pauls (Jahrb. f protest. Theol. 1886, S. 690 ff. 1891 S. 147 ff.) nahe, dass beide Schriftsteller, der Verf. des Evangeliums und Justin, zwar ungefähr gleichzeitig, aber unabhängig von einander sind, und dass beide, ein jeder auf seine Weise, das AT. und die synoptischen Berichte in eigentümlicher Mischung mit dem gesammten geistig-religiösen Besitzstand ihrer Zeit verarbeitet haben. Dabei ist nicht verwunderlich, dass Justin als Mann vom Fache und als Apologet sich viel ausgiebiger mit den philosophischen Anschauungen seiner Zeitgenossen und darum auch mit dem Logosbegriff auseinander gesetzt hat, als der Verf. des Johannesevangeliums.

4. Die überraschende Auslegung, die Jesus Mt 23, 21 ff der mosaischen Stelle durch ihre Beziehung auf das Fortleben der Patriarchen gegeben, erhält durch Justin, dessen sonstigen Anschauungen, wie z. B. von den Christen vor Christus, vgl. cc. 10, 18, 20, 46, sie ausserordentlich entspricht, eine überraschende Modifikation dadurch, dass er an Stelle Gottes den vorgeschichtlichen Christus oder Logos zum Spender oder wenigstens Bürgen des Lebens nach dem Tode macht für die, welche *sich bemüht haben Gott zu suchen.* Vielleicht fällt von dieser Anschauung aus auch Licht auf das, was er unter dem Satze, dass der menschgewordene Logos durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod überwunden habe, sich gedacht hat. Ob er nicht damit sagen will, Christus, in dem das μετὰ λόγου ὀρθοῦ βιῶναι zu vorbildlicher Darstellung gekommen sei, habe durch die Art, wie er Leiden und selbst den Tod ertragen, ein Beispiel zur Nachfolge und dann durch seine Auferstehung vom Tode die Bürgschaft gegeben, dass, wer nach Massgabe der Gottesvernunft lebe, wie er selbst (vgl. II, 1) unvergängliches Leben haben werde, eben, weil er schon hienieden das Göttliche und Ewige in sich, den Logos, zum Lebensgesetz gemacht habe?

C. 64. 1. Für diesen Brauch, das Bild der Demetertochter Persephone an Wasserquellen aufzustellen und sie als Wassergeist zu verehren, lässt sich, soviel ich sehe, kein weiterer Beleg aus dem Altertum beibringen; die Stelle Diod. Sic. Bibl. V. c. 4, welche Otto dafür anführt, besagt nur, dass man sich als Lieblingsaufenthalt der Kore (vor ihrer Entführung) die Auen von Enna auf Sicilien dachte, und dass ihr

die Quelle Kyane bei Syrakus (Plin III, 8) geheiligt gewesen sei. Allerdings findet man als Brunnenfigur im Altertum wohl auch die Gestalt einer Quellnymphe verwandt (vgl. Baumeister Denkmäler 1, S. 359 nr. 386), und da überhaupt als Brunnenfiguren gerne Persönlichkeiten aus dem bacchischen Kreise verwendet wurden, so lässt sich denken, dass eine solche weibliche Brunnenfigur auch als Libera bezeichnet wurde, die ihrerseits bald mit Ariadne bald mit Kore gleichgesetzt wurde (vgl. Pauly R. E. 4. S. 1024).

C. 65. 1. Wenn die Christen seit der apostolischen Zeit (vgl. Act. 6, 3. 11, 1. 26, 14. Gal. 1, 2. 1 Cor. 5. 11) sich meist unter einander *Brüder* nannten, so geschah dies in Erinnerung an das Herrenwort Mt. 23, 8 und in dem Bewusstsein, dass sie nicht blos Angehörige einer Schule, sondern einer innigen Glaubens- und Lebensgemeinschaft waren, dass sie als Söhne Gottes und Teilhaber seines Reiches Eine Familie bildeten.

2. Die Brüderversammlung, in welche Justin in Fortsetzung seines c. 61 begonnenen Berichtes (s 61. 1) die Neugetauften führen und in der er sie als nunmehr vollberechtigte Mitglieder der Gemeinde zum erstenmal an dem höchsten christlichen Mysterium teilnehmen lässt, wird wohl, da der Sonntag als Auferstehungstag des Herrn, schon frühe zum Taufen bevorzugt wurde, (vgl. Clem. Recogn. III, 67; X. 72) die zum sonntäglichen Gottesdienst versammelte Gemeinde sein. Ob auch damals schon das Oster- und das Pfingstfest, die Tertullian, de bapt. 19, als die geeignetste Zeit bezeichnet, als solenne Taufzeiten galten, ist nicht auszumachen. Indessen könnte gegen unsre eben ausgesprochene Annahme der Umstand angeführt werden, dass in der Schilderung, die Justin in c. 65 vom Verlaufe der Brüderversammlung gibt, der erste Teil des in c. 67 berichteten sonntäglichen Gottesdienstes (Schriftverlesung und Ansprache des Vorstehers) vermisst wird, und dass es überhaupt befremdlich wäre, wenn Justin vom gleichen Gegenstand an 2 verschiedenen Orten in verschiedener Weise handelte. Allein diese Einwendung scheint nicht ausschlaggebend, da 1) Justin in einem Zusammenhang, wo es ihm noch nicht um Darstellung des sonntäglichen Gottesdienstes, sondern um die der Einreihung eines neuen Mitgliedes in die Glaubensgemeinschaft der Christen zu thun ist, mit Uebergehung anderer nur diejenigen Kultakte erwähnt haben kann, an denen von jetzt ab demselben thätige Beteiligung zusteht, gemeinsames Gebet, Bruderkuss, geweihtes Mahl; und da 2), was Justin c. 67 vom sonntäglichen Gottesdienst erzählt, nur die Regel bezeichnet, nicht aber ausschliesst, dass an einzelnen Sonntagen z. B. an solchen, an denen getauft wurde, der Gottesdienst sich auf gemeinsames Gebet und die Eucharistie beschränkte. Die Hauptsache im sonntäglichen Gottesdienst war doch immer das heilige Mahl gewesen und noch die Didache c. 14 kennt als unentbehrlichen Bestandteil der Sonntagsfeier nur dieses. Uebrigens ist es bemerkenswert, dass auch die Didache zuerst cc. 9 u. 10 ausführlich von der Eucharistie und erst später von der Sonntagsfeier spricht. Der Grund hiervon wird allerdings darin zu suchen sein, dass ihr Verf. (wie wohl auch Justin) sich ein eucharistisches Mahl auch ausserhalb der Sonntagsfeier, nicht aber eine Sonntagsfeier ohne Eucharistie denken konnte.

3. Im Wesentlichen stimmt mit dem, was Justin (vgl. auch cc. 14 17; Dial. c. 133) als die Gegenstände dieses gemeinsamen Gebets und dieser gemeinsamen Fürbitte angibt, der Inhalt des von 1. Clemens ad Cor. c. 59 ff. uns überlieferten ältesten (wohl in der römischen Gemeinde am Ende des 1. Jahrh. üblichen) Kirchengebets überein. Da heisst es z. B. u. a.: Der Schöpfer des Alls möge die Zahl seiner Erwählten unversehrt erhalten durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus, durch den er uns von der Finsternis zum Lichte, von der Unwissenheit zur Erkenntnis seiner Herrlichkeit berufen habe; er, der durch seinen Sohn uns unterwiesen, geheiligt und mit Ehre geschmückt habe, möge Helfer und Retter sein in jeder Bedrängnis, der Niedrigen sich erbarmen, die Gefallenen aufrichten, dem Bedürftigen beistehen, die Kranken heilen, die Irrenden zurecht weisen, die Hungernden speisen, *unsere* Gefangenen befreien, die Schwachen aufrichten, die Kleinmütigen trösten. alle Heiden sollen erkennen, dass er allein Gott und Jesus Christus sein Sohn (Diener?) und wir nur die Schafe seiner Weide seien. Dann folgt eine Lobpreisung seiner Schöpfermacht und Weisheit, seiner Treue, Gerechtigkeit und Güte und eine Bitte um Vergebung der Sünde. *Rechne nicht an jede Sünde deiner Knechte und Mägde, sondern reinige uns durch deine*

Wahrheit und lenke unsre Schritte, dass wir in Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Einfalt des Herzens wandeln und thun, was löblich und wohlgefällig vor dir und vor unsern Behörden ist (vgl. Justin oben: *damit wir gewürdigt werden mögen in Worten als* ἀγαθοὶ πολιτευταὶ *und als Bewahrer der gegebenen Gebote erfunden zu werden*). Dann folgt eine Bitte um Schutz gegen *die, welche uns ungerecht hassen*, um Frieden und Eintracht *für uns und alle Bewohner der Erde* und endlich die c. 17, 1 mitgeteilte Fürbitte für die Herrscher.

Th. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter, 1854, S. 249 ff. denkt sich das von Justin genannte gemeinsame Gebet (im Unterschied von dem durch den Vorsteher im Namen der Gemeinde dargebrachten) als stilles (?) Selbstgebet der Gläubigen, das aber geleitet gewesen sei durch die Aufforderung (προςφώνησις) Eines aus ihrer Mitte (des Vorlesers oder Diakons), die und die, von ihm laut genannten Gegenstände zum Inhalt ihrer Bitte und Fürbitte zu machen. Wahrscheinlicher scheint mir, dass das Gebet von Einem vorgesprochen wurde, dem die Gemeinde respondierte. Nach dem Zeugnis Tertullians und der Apost. Constit. II stand dabei die Gemeinde gegen Osten gerichtet und hob die Arme empor, vgl. Köstlin, Gesch. d. christl. Gottesdienstes. S. 47.

4. Mit dem Bruderkuss als dem Zeichen der gegenseitigen Zuerkennung brüderlicher Gemeinschaft, Liebe und Versöhnung (vgl. 1 Cor. 16, 20) wird aufs angemessenste der Kultakt eingeleitet, durch welchen die Zusammengehörigkeit der Gemeindegenossen den vollkommensten Ausdruck gefunden hat. Dass dieser Sitte die Mahnung Christi Mt. 5, 23 f. zu Grunde lag, erkennt man am deutlichsten aus Didache c. 14, 2: *Keiner aber, der im Streit mit seinen Genossen ist, trete mit euch zusammen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht verunreinigt werde.*

5. Der *Vorsteher* (ὁ προεστώς) *der Brüder* oder *der Vorsteher* schlechtweg (c. 67), der im Namen der Gemeinde das Danksagungsgebet spricht und damit das Brot und den Becher zum heiligen Mahle weiht, der c. 67 ausserdem beim regelmässigen Sonntagsgottesdienst in Anknüpfung an ein verlesenes Stück aus den Denkwürdigkeiten der Apostel oder den Propheten eine paränetische Ansprache an die Brüder hält und endlich die von Gemeindegliedern dargebrachten Liebesgaben zum Besten der Waisen, Witwen, Kranken, Fremdlinge und sonstigen Notleitenden verwaltet, ist ohne Zweifel der Bischof der Gemeinde, dem als Gehilfen beim Gottesdienst wie in der Sorge für Kranke und Bedürftige Diakonen zur Seite stehen.

So kurz die hier vorliegenden Angaben Justins über die christliche Gemeindeverfassung seiner Zeit sind, so ergeben sich daraus doch 2 wichtige Thatsachen mit Sicherheit, nämlich 1) dass um die Mitte des 2. Jahrhunderts an der Spitze der christlichen Gemeinden schon je Ein Vorsteher oder Bischof steht, hinter dem die anderen zur Gemeindeleitung berufenen Organe, die Presbyter, von denen noch z. B. Hermas Vis. II, 4 als von den Vorstehern der Gemeinde spricht, schon soweit zurücktreten, dass Justin in diesem Zusammenhang sie nicht einmal anzuführen für nötig findet; und 2) dass derselbe nicht nur, unterstützt von Diakonen, mit Verwaltungsgeschäften als Haushalter seiner Gemeinde (vgl. 1 Tim. 3, 5; Tit. 1, 7) und Pfleger der Notleidenden, sondern auch mit der Leitung des Gottesdienstes und bereits auch mit der διακονία τοῦ λόγου, dem Dienst am Wort oder dem Lehramt, betraut ist. Denn ein solches muss ihm, der allsonntäglich mit Beziehung auf das AT. und die Evangelien zu seiner Gemeinde spricht, doch um so sicherer zugestanden werden, als von einem andern Redner oder Lehrer in gottesdienstlichen Versammlungen Justin nichts berichtet.

So sieht man eine Entwicklung, die sich bereits in den Pastoralbriefen (vgl. Tit 1, 9; 1 Tim. 5, 17) und in der Didache (c. 15 *bestellet euch Bischöfe und Diakonen, denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer*) ankündigt, hier zu einem gewissen Abschluss gelangt: Den Gemeindebeamten (Phil. 1, 1 ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι benannt) liegen nicht mehr bloss, wie in der apostolischen Zeit, *Hülfeleistungen und Verwaltungen* ἀντιλήμψεις καὶ κυβερνήσεις 1 Cor. 11, 28) ob, sondern in einem Zeitalter, wo christliche Apostel (Evangelisten) und Propheten selten und gnostische Irrlehrer häufig geworden waren, war auch die Aufgabe, der Gemeinde die rechte, unverfälschte, christliche Lehre zu überliefern, an die Gemeinde-

vorsteher gefallen, im Zusammenhang damit aber war innerhalb der einzelnen Gemeinden das Vorsteheramt (Episcopat) monarchisch geworden. Es gibt jetzt nur noch Einen ἐπίσκοπος in der Gemeinde, dem die andern unter Aufgabe ihres Namens ἐπίσκοποι und mit Beschränkung auf die frühere Standesbezeichnung als πρεσβύτεροι sich unterordnen, indem sie zwischen Bischof und den Diakonen ihren Rang erhalten, eine Verschiebung der Verhältnisse, die in den sogenannten Ignatianischen Briefen sich viel deutlicher und bestimmter ausspricht als bei Justinus, aber ohne die gleich sichere Möglichkeit genauerer Zeitbestimmung wie bei diesem.

Zu erklären wäre vielleicht noch, warum Justin den Ausdruck ὁ προεστώς dem nach unsrer Ausführung zu erwartenden ἐπίσκοπος vorzieht. Hiefür lassen sich mehrere Gründe denken. Einmal war die Bezeichnung *Vorsteher* für die heidnischen Leser verständlicher als *Aufseher*. Sodann ist es möglich, dass in den ersten Zeiten des monarchischen Episcopats jene allgemeine Benennung auch in christlichen Kreisen vorgezogen wurde. Ferner kam es Justin in diesem Zusammenhang wohl auch darauf an, durch die Wahl dieses dem bürgerlichen Leben entnommenen Ausdrucks den Schein zu vermeiden, als sei dieser christliche Leiter des Gottesdienstes etwa dem heidnischen Priester ἱερεύς und der Akt der Eucharistie etwa einem heidnischen Opferakt gleichzustellen (vgl. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, S. 50). Und endlich hatte der Ausdruck προεστώς noch den Vorzug auch auf den Presbyter zu passen, der den Bischof in Fällen von Verhinderung etwa zu vertreten hatte.

6. ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. Dass κρᾶμα hier den dem Wasser beigemischten Wein bezeichnet, ergibt sich aus dem weitern Bericht, dass Diakonen *von dem durch die Danksagung geweihten Brot, Wein und Wasser* jedem der Anwesenden mitteilen, und dass allsonntäglich beim Gottesdienst *Brot und Wein und Wasser* herbeigebracht wurde c. 61. Zweifellos besteht bei Justin die Absicht den schlimmen Gerüchten von christlichen Orgien gegenüber (vgl. c. 26 und II. 12) scharf hervortreten zu lassen, dass es sich bei dieser Feier nicht um ein berauschendes Getränke, sondern um eine unschuldige Mischung von Wasser und Wein und überhaupt nur um den Genuss der allereinfachsten und bescheidensten Bestandteile eines Mahles handle. Darum hebt er 3mal, neben Brot und Wein als Bestandteile des heiligen Mahles der Christen auch das Wasser hervor, wie denn wirklich wohl im ganzen christlichen Altertum der Wein beim Herrenmahl stets mit Wasser vermischt genossen wurde (vgl. z. B. Iren. I, 13, 2 ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα und V, 2, 3 τὸ κεκραμένον ποτήριον) schon darum, weil man als der Volkssitte entsprechend das Gleiche auch beim letzten Mahle des Herrn voraussetzen durfte. In einzelnen christlichen Kreisen der ersten Jahrhunderte scheint man den Genuss des Weins beim Herrenmahl entweder wie z. B. bei den Enkratiten aus asketischen Motiven ganz oder aus Gründen der guten Sitte wenigstens am Morgen ausgeschlossen zu haben (vgl. A. Harnack, Texte und Unters. VII. 2. S. 117—125 und A. Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche* in den Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet S. 226).

Hingegen dürfte der am eben genannten Orte unternommene Versuch A. Harnacks, Brot und Wasser (mit Ausschluss des Weines) als die einzigen eucharistischen Elemente auch bei Justin zu erweisen, nicht gelungen sein. Dieser Versuch geht davon aus, dass ausser in Apol. I. 65—67 bei Justin, wo er vom Abendmahl spreche: Dial. cc. 41, 70, 117, nirgends ausdrücklich vom Wein, wohl aber an der einen Stelle Dial. c. 70 vom Wasser die Rede sei. Denn dort werde in dem Wort Jesai. 33, 16 ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν eine Prophezeiung auf das christliche Abendmahl gefunden, während seine Auslegungen der Stelle Gen. 49, 8—12, die eine Beziehung auf den Wein im Abendmahl so nahe gelegt hätte, überall (Apol. I. 32. 54; Dial. 52—54, 63. 69. 76.) diese Beziehung vermissen lassen. Allein hiegegen haben mit Recht Th. Zahn: *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche* 1892 und A. Jülicher a. a. O. eingewendet, es habe nichts Auffallendes, wenn Justin im Allgemeinen sich damit begnüge, das Herrenmahl mit ἄρτος und ποτήριον zu bezeichnen, oder wenn er in dem ἄρτος und ὕδωρ von Jesai. 33, 16 eine Hindeutung auf dasselbe finde, und ebensowenig, wenn er, wie eine Reihe von anderen Kirchenlehrern, wie z. B. Augustin, bei Gen. 49, 10—11

nicht an das Abendmahl denke, da ihm eine allegorische Auslegung näher gelegen habe. In Bezug auf die Stellen Apol. I. 54 und Dial. 69 aber bemerke ich, dass die handschriftliche Ueberlieferung thatsächlich die vermisste Beziehung auf den οἶνος ἐν τοῖς μυστηρίοις enthält, und dass diese Ueberlieferung, wie ich C. 54. A. 1. zu zeigen versucht habe, ohne ausreichenden Grund angefochten wird. Ebendarum geht es nicht an mit Harnack zu sagen, weil an diesen beiden Stellen von einem Fälscher οἶνος (statt ὄνος) eingefügt worden sei, liege Grund zu dem Verdacht vor, dass auch Apol. I, c. 65 einmal κράματος dann οἴνου und c. 67 wieder οἶνος von einem Interpolator hinzugesetzt worden seien. Dass ferner der Codex Ottobonianus (C), der neben der Supplicatio des Athenagoras auch die cc. 65—67 unsrer Apologie enthält, die Worte καὶ κράματος nicht enthält, beweist für die Ansicht Harnacks darum nichts, weil jener doch an den andern Stellen οἴνου und οἶνος liest. Zudem steht fest, dass diese Handschrift von Schreibfehlern wimmelt und kaum irgendwo eine brauchbare Lesart darbietet (vgl. Harnack, Texte und Unters. I. 1. S. 89.) Wenn endlich Harnack für seine Vermutung, dass im justinischen Texte ursprünglich nur von Brot und Wasser als den Abendmahlselementen die Rede gewesen sei, die am Schluss des 65. c. erwähnte Nachäffung des hlg. Mahles im Mithrasdienste, bei der es sich auch nur um Brot und Wasser handele, anführt, so liegt die Sache gerade wie bei der oben erwähnten Auslegung von Jesai. 33, 16., d. h. es ist die Frage, ob man nach Justins sonstiger Auslegung prophetischer Stellen oder nach seinen sonstigen Nachweisen dämonischer Nachäffungen berechtigt ist, in solchen Fällen nur eine vollkommene Congruenz oder schon eine ungefähre Aehnlichkeit als massgebend für ihn zu betrachten, eine Frage, die sich nach Ausweis der cc. 32—64 meines Erachtens zu Gunsten der zuletzt genannten Auffassung entscheidet.

Sonach dürfte es sein Verbleiben dabei haben, dass nach Justins Bericht der herrschende Gebrauch der christlichen Gemeinden beim Abendmahl die 3 Elemente Brot, Wasser und Wein verlangte. Ebenso verhielt es sich noch ein Jahrhundert später; denn Cyprian in seinem 63. Brief. (bei Harnack a. a. O. S. 120 f.) schreibt: *Sic autem in sanctificando calice domini offerri aqua sola non potest quomodo nec vinum solum potest*, eine Anschauung, die durch die Synode von Hippo v. J. 393 und später noch durch die von Oranges v. J. 541 bestätigt wurde, vgl. Hefele Concil. Gesch. II. S. 58 und S 180.

Herbeigebracht (ἔπειτα προςφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον und ähnlich c. 67 ἄρτος προςφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ) und vor dem Vorsteher aufgestellt werden die Abendmahlselemente sicherlich von den Diakonen und zwar werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach den c. 67 erwähnten, bei Gelegenheit des sonntäglichen Gottesdienstes von den Gemeindemitgliedern dargebrachten freiwilligen Gaben entnommen (c. 67, A. 3—4). Dieser Sachverhalt spiegelt sich in den Const. apost. VIII. c. 12 ganz deutlich ab: οἱ διάκονοι προςαγέτωσαν τὰ δῶρα τῷ ἐπισκόπῳ πρὸς τὸ θυσιαστήριον. Diese freiwilligen Darbringungen müssen also, wie auch Th. Harnack, der chr. Gemeindegottesdienst, S. 257 anzunehmen geneigt ist, schon vor der eucharistischen Feier geschehen sein. Vgl. c. 67, A. 4.

7. Zum Zwecke eines richtigen Verständnisses unserer Stelle empfiehlt es sich der früheren Ausführungen in c. 10 und besonders in c. 13 (und 14) zu gedenken, wo Justin die Grundzüge des christlichen Gottesdienstes dargelegt hat. Dort hebt er hervor, dass dieser nicht in Darbringung materieller Opfergaben, also nicht in blutigen oder in Trank- und Räucheropfern, sondern darin bestehe, seines liebevollen Ratschlusses und seiner Wohlthaten in Ehrfurcht bewusst zu werden und sie mit der rechten Dankbarkeit in Wort und That hinzunehmen; nicht damit haben die Christen gelernt Gott zu ehren, dass sie, was er zur Nahrung geschaffen im Feuer vergeuden, sondern damit, dass sie es sich und den Bedürftigen zu Gute kommen lassen und zugleich ihm zum Dank für ihre Erschaffung wie für all die Mittel zum Wohlsein Huldigungen in Worten (διὰ λόγου πομπάς) und Lobgesänge (ὕμνους) darbringen und dass sie auf Grund ihres Glaubens um ein unvergängliches Leben bitten.

Es ist schon in diesen Ausführungen unschwer die bedeutungsvolle Rolle zu erkennen, die beim alt-christl. Gottesdienst nach cc. 65-67 Speise und Trank zugeteilt wird. Die Auffassung, die Justin, wie dort, so auch an unsrer Stelle bei

seinen Lesern zuvörderst erwecken und befestigen will, ist offenbar: Jedes gemeinschaftliche Mahl der Christen (vgl. c. 14 *so leben wir jetzt, seit Christus erschienen, als Tischgenossen zusammen*) wird vermöge der damit verbundenen Danksagungen und Lobpreisungen Gottes schon an und für sich zu einem gemeinsamen Gottesdienst und, sofern die Dankbarkeit für die guten Gaben Gottes die Teilnehmer antreibt, auch der Bedürftigen zu gedenken und auch ihnen Speise und Trank mitzuteilen (vgl. c. 67), zu einer Quelle von Werken christlicher Nächstenliebe. Ganz dasselbe Bild entwirft der Verfasser der Apostelgeschichte c. 2, 42-47 von der apostolischen Zeit, wenn er erzählt die Gläubigen haben sich zusammengehalten und alles gemeinsam gehabt, sie haben, indem sie täglich zu Hause *das Brot brachen*, ihre Nahrung in Jubel und Einfalt des Herzens unter Lob Gottes genossen. Vgl. auch c. 67, A. 1.

Wofür gedankt und Gott gepriesen wurde, war zunächst eben die leibliche Nahrung und der Anteil an Gottes schöner Welt überhaupt: *Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen um deines Namens willen*; *Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zur Nahrung, damit sie dir danken*, heisst auch die Didache c. 10 beim gemeinsamen Mahle beten. Wenn, wie Justin c. 13 in Uebereinstimmung mit 1 Cor. 14, 26; Ephes. 5, 19; Col. 3, 16 angibt, an unsrer Stelle aber noch einmal anzugeben unterlassen hat, bei diesen Zusammenkünften zu gemeinsamem Mahle Lobgesänge oder Hymnen gesungen wurden, so wird ihr Grundton etwa derselbe gewesen sein, der in Ps. 118 angeschlagen wird *danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich* oder wie er Apoc. 4, 8-11 in dem Wechselgesang der Cherubim (Jes. 6, 2 f. Seraphim) und der 24 Aeltesten erscheint: *heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott, der Allbeherrscher*, (ὁ παντοκράτωρ vgl. bei Justin τῷ πατρὶ τῶν ὅλων) *der da war und der da ist und der da kommt* und *Würdig bist du, Herr, unser Gott, zu nehmen Preis und Ehre und Gewalt*; *denn du hast alle Dinge geschaffen und durch deinen Willen ward es und wurde es geschaffen*, wie denn wirklich in den uns überlieferten Liturgieen aus dem 3.-4. Jahrhundert das *Sanctus* oder *Trishagion*, von der ganzen Gemeinde gesprochen oder gesungen, sich an das Dankgebet des Bischofs anschliesst, vgl. Köstlin, Gesch. des christlichen Gottesdienstes S. 55.

Dass indessen die christliche Gemeinde bei einem solchen Mahle Gottes nicht bloss als des Schöpfers und Erhalters dieser Welt und Spenders der Mittel zum leiblichen Leben, sondern auch als desjenigen gedachte, der den Menschen ein höheres, unsterbliches Leben durch seinen Sohn und den heiligen Geist darbietet, hat Justinus ebenfalls schon c. 13 angedeutet, wo er sagt, dass die Christen auf Grund ihres Glaubens um ein unvergängliches Leben bitten; eben das deutet er auch an unsrer Stelle vorläufig dadurch an, dass er Lob und Preis (αἶνον καὶ δόξαν) durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes d. h. nach neutestamentlichem Sprachgebrauch (vgl. Röm. 1, 8. 5, 11. 7, 25; 1. Petr. 4, 11; Ephes. 5, 20; Act. 10, 43 und Grimm, Clavis N. T.[3] S. 311 unter ὄνομα) kraft oder dank des Verdienstes und der Wirksamkeit des Sohnes und des heiligen Geistes und in dankbarem Bewusstsein der durch den Sohn und den heiligen Geist vermittelten göttlichen Wohlthaten (Erlösung und Heiligung) zu Gott emporsenden lässt. Und andrerseits kommt die besondere Bedeutung, welche in jenem Mahle Brot und Kelch gewinnen, dadurch zu deutlichem Ausdruck, dass über ihnen noch eine besondere ausführliche Danksagung dafür gesprochen wird, dass die Christen dieser Gabe gewürdigt sind (εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται).

Wir finden diese beiden, von Justin begreifflich auseinandergehaltenen Gebetsakte a) die allgemeine (*Lob und Preis*) und b) die besondere (εὐχαριστία) Danksagung deutlich, wenn auch in andrer Anordnung, wieder in den Abendmahlsgebeten der Didache cc. 9 und 10 und ausserdem c) jedem der beiden Dankakte noch ein eigentliches Gebet, (aa und bb) d. h. eine Bitte, angehängt, so dass wir nun auch verstehen, warum Justin fortfahren kann mit den Worten: *Ist er mit den Gebeten (d. h. Bitten,* auch in c. 13 ist neben διὰ λόγου πομπαὶ καὶ ὕμνοι von αἰτήσεις die Rede) *und der Danksagung zu Ende etc.* Nach Justins Angaben geordnet lauten jene Gebete der Didache (vgl. A. Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, in Text und Unters. II, S. 28 ff.) also:

a) *Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du Wohnung gemacht hast in unsren Herzen, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kund gethan hast durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!* (Gemeinde: *Amen!*) *Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen um deines Namens willen; Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zur Niessung, damit sie dir danken; uns aber hast du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank* (πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν) *und ewiges Leben durch deinen Diener. Vor Allem danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit!* (Gemeinde: *Amen*!)

aa) *Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zugleich von den vier Winden her, sie die geheiligte. in dein Reich, welches du ihr bereitet hast; denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!* (Gemeinde: *Amen!*) *Kommen möge die Gnade und vergehen möge diese Welt. Hosanna dem Gotte Davids! Wer heilig ist, trete herzu* (ἐρχέσθω) *wer es nicht ist, thue Busse! Maram atha!* (vgl. 1 Cor. 16, 22 = der Herr kommt; nach anderer Erklärung = du bist Herr) (Gemeinde: *Amen!*)

b) Ueber dem Kelch: *Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Dieners David, den du uns kund gethan hast durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!* (Gemeinde: *Amen!*) Ueber dem gebrochenen Brot: *Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kund gethan hast durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!* (Gemeinde: *Amen!*)

bb) *Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt, Eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich; denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit.* (Gemeinde: *Amen!*)

Man wird zugeben müssen, dass diese Gebete wohl in den Rahmen des Justinischen Berichtes herein passen, zumal da sie mit diesem auch darin zusammenzutreffen scheinen, dass nirgends des Todes Christi und der dadurch bewirkten Vergebung der Sünden ausdrückliche Erwähnung geschieht (vgl. 66, 2). Wenn also jene gewiss geeignet sind uns von den eucharistischen Gebeten, wie sie Justin im Sinne hat, eine genauere und deutlichere Vorstellung zu geben, so besteht doch zwischen dem Abendmahl Justins und dem der Didache der wichtige Unterschied, dass dieses noch als ein wirkliches Brüdermahl bezeichnet werden kann, bei dem man, wie unwiderleglich aus Did. 10, 1 μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι hervorgeht, sich sättigte sogut wie bei den Act. 2, 46. 20, 7 und 1 Cor. 11, 20 ff erwähnten (abendlichen) Versammlungen *zum Brotbrechen*, während die Eucharistie Justins, nach c. 67 mit der wohl morgens abgehaltenen sonntäglichen Erbauungsversammlung (Schriftvorlesung und Predigt) verbunden, zwar, wie oben angegeben, der Idee nach auch noch beides, die leibliche und die geistliche Erquickung umfasste und vertrat, in der wirklichen Ausführung aber sich schon auf die sakramentliche Niessung beschränkte. Das heisst: während in den neutestamentlichen Schriften und der Didache Abendmahl und Liebesmahl (Agape) noch zusammenfallen (vgl. F. Spitta, Zur Gesch. u. Litterat. d. Urchristentums 1893, S. 288 f.), hat sich offenbar eben in der Zeit Justins schon das sakramentliche Mahl von dem geselligen Brüdermahl zu trennen und unterscheiden angefangen und Eucharistie und Agape sind verschiedene Begriffe geworden, ohne dass doch das Gefühl für ihre Verwandtschaft schon aufgehört hätte (vgl. 67, 1). Wahrscheinlich hängt aber damit die veränderte Folge der eucharistischen Gebete zusammen, die in der Didache noch in der Aufeinanderfolge b und bb, a und aa sich finden und zwar so, dass von a und aa bemerkt wird, sie seien μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, nachdem man sich gesättigt, zu sprechen. Denn wenn einst eine wirkliche Mahlzeit, zu der die christliche Gemeinde sich zusammengefunden, durch die sie einleitende Danksagung für Brot und Wein (b) sofort ihre Signatur als δεῖπνον κυρίου erhalten hatte und erst nach der Mahlzeit sich das Gebet zu einer allgemeinen und allumfassenden Danksagung und Lobpreisung (a) erweitert hatte, so konnte es von dem Zeitpunkt ab, wo das Abendmahl aufgehört hatte eine wirkliche Mahlzeit zu sein und durch seine Verbindung mit der Erbauungsversammlung schon an und für sich seinen

sakramentlichen Charakter an der Stirne trug, für angemessener gelten, der besonderen Danksagung für Brot und Wein und dem Weihegebet (b bb) als Einleitung (*praefatio*) jene allgemeine Danksagung für alle Wohlthaten Gottes (a aa) vorauszuschicken.

Bemerkenswert ist auch, dass während die Didache neben jenem Kanon von eucharistischen Gebeten noch das freie Dankgebet von Propheten beim hl. Mahle kennt (*den Propheten gestattet Dank zu sagen, soviel sie wollen*), Justin nur noch den Vorsteher als Beter der eucharistischen Gebete kennt, der allerdings, wie es c. 67 heisst *nach bestem Vermögen*, also immerhin mit einer gewissen Freiheit seiner Aufgabe walten sollte. Freilich, wenn man jene Angabe der Didache mit den entsprechenden Zuständen der apostolischen Zeit, wie sie aus 1 Cor. c. 14 sich ergeben, vergleicht, so ersieht man, dass auch die Didache eine Art der Danksagung nicht mehr kennt, die in älterer Zeit nicht selten gewesen zu sein scheint, die mystisch-ekstatische der Zungenredenden, der aber schon Paulus für die Erbauung der Gemeinde weniger Wert beimisst als der Prophetie.

8. Mit dem *Amen*, durch welches die Gemeinde in feierlicher Weise das Gebet des Vorstehers als ihr eigenes bezeichnet, kommt unverkennbar zum Ausdruck, dass der Vorsteher nur als Sprecher der Gemeinde gebetet hat, dass das Subjekt der Abendmahlsgebete diese selbst ist, die sich gerade in diesem Kultakt als Ein Herz und Eine Seele fühlt. Dial. c. 116 hebt Justin ausdrücklich hervor, dass die christliche Gemeinde in diesen Gebeten und Danksagungen, welche die allein richtigen und Gott wohlgefälligen Opfer seien (vgl. c. 101), sich als das wahre hohepriesterliche Geschlecht Gottes wisse, ein Beweis, dass in ihm das Bewustsein von dem allgemeinen Priestertum der Christen noch ungetrübt fortlebte.

Die Sitte die im Namen der Gemeinde gesprochenen Gebete (insbesondere Doxologieen) durch ein Amen zu bestätigen und zu bekräftigen ist, wie schon der hebräische Ursprung des Wortes (das eigtl. *fest*, als adverb. *wahrlich, sicherlich, so soll es sein* bedeutet) anzeigt, aus den jüdischen Synagogen herübergenommen (über den jüdischen Gebrauch vgl. Dtn. 27, 15-26. Neh. 5, 13; 8, 6. Ps. 41, 141; 106, 48.) und zwar schon in der apostolischen Zeit, wie aus der oben A. 7 angeführten Stelle 1 Cor. 14, 16 ersichtlich ist: *denn wenn du im Geiste (d. h. als Zungenredner im ekstatischen Zustande) die Lobpreisung sprichst, wie soll der, der die Stelle eines Uneingeweihten einnimmt, sein Amen zu deiner Danksagung* (ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ) *sprechen, wo er doch nicht weiss, was du redest?* —

Wenn nach unsrer Stelle zunächst nur an Ein, das ganze Gebet des Vorstehers beschliessendes Amen der Gemeinde zu denken scheint, so schliesst sie doch, ebenso wie die Stelle in c. 67, *der Vorsteher schickt Gebete ebenso wie Danksagungen nach bestem Vermögen empor und das Volk stimmt feierlich mit ein* (ἐπευφημεῖ), *indem es das Amen spricht* die Möglichkeit der Annahme nicht ganz aus, dass das Amen nicht nur am Ende des ganzen Gebetes, sondern auch je am Ende der einzelnen Gebetsabschnitte besonders, wo sich feierliche Doxologieen fanden, (vgl. Röm. 1, 25. 9, 5. Gal. 1, 5. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. Hebr. 13, 21 etc.) gesprochen wurde, wie wir es (mit Köstlin) A. 7 eingeklammert in den Gebeten der Didache eingesetzt haben.

9. Dass sich Justin mit den Gebeten und Danksagungen, welche der Verteilung der Abendmahlselemente vorausgingen, zugleich eine mystische Weihung oder Consecration derselben vollzogen denkt, deutet er schon, bevor er das ganze Mysterium c. 66 enthüllt, durch den Ausdruck ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος (vgl. Clemens Al. strom. 1. p. 317 εἰσὶν οἳ εὐχαριστοῦσι ψιλὸν ὕδωρ d. h. unter Danksagung weihen) und durch die Mitteilung an, dass davon durch die Diakonen auch den Abwesenden, d. h. den durch Krankheit oder ein sonstiges unverschuldetes Hindernis vom Besuche der Versammlung Abgehaltenen, gebracht wurde vgl. 67, 1. Ob auch schon zu Justins Zeit die von Tertullian bezeugte Sitte bestand, dass selbst die Anwesenden vom geweihten Brot etwas mit nach Hause nahmen, um es am nächsten oder an den nächsten Morgen vor jeder anderen Nahrung zu verzehren (vgl. Jülicher a. a. O. S. 227), ist nicht auszumachen.

Die Verteilung (διάδοσις c. 67) und Empfangnahme (μετάληψις) der geweihten Elemente geschah offenbar so, dass die Diakonen Stückchen des vom

Vorsteher zerbrochenen Brotes (vgl. Ignatius ad Ephes. 20. ἕνα ἄρτον κλῶντες) und den Becher den Gemeindemitgliedern nach ihren Plätzen brachten und in die Hände gaben (χειροληψία). Ob sie, wie später üblich, schon zu Justins Zeit dabei die Worte σῶμα Χριστοῦ und αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς sprachen (wie Th. Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst S. 281 annimmt) muss dahingestellt bleiben; ebenso, ob an die Gemeinde nach Empfang und Genuss des Abendmahls noch eine Aufforderung zum Dank erging, und ob ein Segensgebet des Vorstehers die Feier beschloss.

C. 66. 1. Ganz ähnlich heisst es in der Didache 6, 9. *Niemand aber esse noch trinke von eurer Eucharistie* (so heisst also auch hier per metonymiam das heilige Mahl, vgl. auch Ignat. ad Smyrn. 7. 1.) *ausser den auf den Herrnnamen Getauften; denn in Bezug hierauf hat der Herr (Mt. 7, 6.) gesagt: Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben.* Der Ausschluss Ungetaufter ist in der Natur des Mahles begründet, welche eben Justin im Nachfolgenden genauer erläutert, und er hätte nicht nötig gehabt ausserdem noch eine geschichtliche Begründung dafür zu liefern durch die Angabe, Jesus habe davon nur den Aposteln mitgeteilt.

Ob aus unsrer Stelle geschlossen werden darf, dass Justin schon den Unterschied der missa catechumenorum und der missa fidelium kenne, scheint angesichts des 67. c., wo der sonntägliche Gottesdienst als ein einheitliches Ganzes dargestellt wird, zu bezweifeln. Eben damit aber wird es wahrscheinlich, dass zum Gottesdienst überhaupt damals nur Getaufte, also noch keine Katechumenen zugelassen wurden, wie denn auch die Schilderung, die Justin c. 65 von der Einführung des Neugetauften in die Brüderversammlung entwirft, ganz den Eindruck einer erstmaligen Einführung in den Gottesdienst macht.

2. Ueber die vorliegende Stelle ist schon eine beträchtliche Litteratur vorhanden, ausser der von Semisch II S. 436 f. und von Otto z. St. angegebenen vgl. noch K. Weizsäcker Jahrb. f. d. Theol. XII S. 96 ff.; v. Engelhardt, das Christentum Justins S. 104; L. Paul Jahrb. f. prot. Theol. 1886 S. 680.

Der in Eine grosse und verwickelte Gleichung zusammengedrängte Gedankengang Justins scheint mir mit Zuhilfenahme der früheren Andeutungen Justins in c. 65 u. c. 13 und der damit übereinstimmenden eucharistischen Gebete der Didache (s. c. 65, 7) in nachfolgende Sätze und Gleichungen auseinanderzulegen:

Nicht wie gemeines Brot oder Getränke nehmen wir jenes Mahl ein. Denn, wie bei der Menschwerdung Jesu Christi wirksam gewesen ist der Logos Gottes, so ist in diesem Mahle wirksam der von Christus herrührende λόγος εὐχῆς d. h. das durch sein Beispiel (er danksagte) und durch seine ausdrückliche Anweisung, (*das thut zu meinem Gedächtnis!*) vorgeschriebene Danksagungsgebet (εὐχαριστία, hier λόγος εὐχῆς «Gebetswort» genannt in beabsichtigtem Parallelismus zu dem λόγος θεοῦ, der offenbar in diesem λόγος εὐχῆς ebenfalls als wirksam betrachte wird.)

Und wie in Jesus Christus um unserer Erlösung willen die höchste Gotteskraft sich mit Fleisch und Blut verbunden und die sterbliche Menschennatur (σάρξ) zum Werkzeug ihres auf ein unvergängliches Leben zielenden Erlösungsplanes gemacht hat, so verbindet sich in dem von ihm zum Gedächtnis seiner Erlösung gestifteten und durch eine von ihm stammende Gebetsanweisung geweihten Mahle mit der in unser Fleisch und Blut übergehenden und sie aufbauenden Nährkraft leiblicher Nahrung (ἐς ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν = von der gemäss einer Umwandlung, d. h. auf dem Wege stofflicher Assimilierung, unser Blut und Fleisch genährt werden; vgl. Thiersch bei Höfling, die Lehre v. Opfer S. 54 f.) die Kraft auch unsere sterbliche Natur zum Gefäss und Werkzeug des Gottesgeistes zu machen, den Logos, wie er in Jesus Fleisch geworden, auch in uns Fleisch und Blut werden zu lassen. Hat doch einst Christus das von ihm durch Danksagung geweihte und den Jüngern gereichte Brot und Getränke seinen Leib und sein Blut genannt. Sein Blut aber (und damit auch sein Leib) ist schon c. 32 übereinstimmend mit unsrer Stelle (διὰ λόγου καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν) als *nicht aus menschlichem Samen, sondern aus*

Gottes Kraft, dem Logos stammend bezeichnet worden; und andrerseits ist von den an Christus Glaubenden ebendort gesagt worden. dass in ihnen (als höheres Lebensprinzip) *der Samen aus Gott, der Vernunftgeist wohnt.* Also ist klar, dass die Christen, wenn sie jenes Mahl mit der von Christus vorgeschriebenen Danksagung geniessen, neben und mit der leiblichen Nahrung, die also keine Transsubstantiation erfährt oder bedarf, sondern bleibt. was sie ist, (vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 98) zugleich auch jenes *Samens aus Gott*, jener *Kraft Gottes* als eines in ihr innerstes Leben übergehenden, es aufbauenden und umbildenden Elements teilhaftig werden, dass der stofflichen Assimilierung (μεταβολή) und Aufnahme von Brot und Mischwein durch unser Fleisch und Blut die pneumatische Assimilierung Christi sich verbindet, weil eben in Jesus Christus der göttliche Vernunftgeist Fleisch und Blut angenommen hat und also Anteil an Christi *Leib und Blut* soviel wie Anteil an jenem Samen aus Gott oder Gemeinschaft mit dem Logos bedeutet.[1]

Deutlicher und kürzer kann also Justins Gleichung auch so ausgedrückt werden: Wie Jesus Christus, unser Erlöser, kein gemeiner Mensch gewesen, sondern in menschlichem Leibesleben Gottes Vernunftgeist geborgen hat (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν Joh. 1, 14), so ist das eucharistische Mahl, das allerdings in unser Fleisch und Blut übergeht und sie nährt, doch nicht wie gemeines, nur das Leibesleben nährendes Brot und Getränke. sondern es birgt in sich nach Jesu Wort auch sein Fleisch und Blut d. h., wie die Didache so schön sagt, *pneumatische Speise und Trank und ewiges Leben.* Denn gewiss spricht Joh. 6, 54 *wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket. der hat ewiges Leben und ich werde ihn aufwecken am jüngsten Tage* auch die Anschauung Justins aus, auch wenn man nicht mit Schick, hist.-liturg. Abhandlgn. S. 88, Engelhardt a. a. O. S. 104. Paul a. a. O. S. 680 jenes κατὰ μεταβολήν mit *in Hinsicht auf unsre einstige Umwandlung* (nämlich des sterblichen Leibes in einen unsterblichen) zu erklären vermag. Denn die Gebete, *dass wir auf Grund unsres Glaubens an ihn einst in Unvergänglichkeit wieder erstehen mögen*, wovon Justin c. 13 spricht, sind sicherlich im Zusammenhang der eucharistischen Feier und eben auf Grund jenes im Abendmahl gewährten und gesicherten Anteils am *Brot des Lebens* (Joh. 6, 35) gesprochen worden (vgl. Didach. 10). Wird doch bei Ignat. ad Ephes 20, 2 das eucharistische Brot geradezu φάρμακον ἀθανασίας genannt.

Fassen wir nun noch einmal Justins Anschauung von der Bedeutung des Abendmahls zusammen, so ist es folgende: Wohl hat (das führt er öfters aus, z. B. II, 10. 13) jeder Mensch von Natur schon einen Keim, ein Samenkorn des Logos in sich, in der Eucharistie sagt er Dank und erhält Gewähr dafür, dass diesem Keim, sogut wie seinem Leibesleben durch die Gaben der Schöpfung, Nahrung von dem zugeführt wird, in dem der Vernunftgeist in seiner Ganzheit (II. 10) erschienen ist. In der Eucharistie empfindet und feiert der Christ die Umbildung seines Ichs in die Wesensähnlichkeit und Wesensgemeinschaft mit Christus, in dem der Logos *Leib, vernünftiger Geist und Seele* geworden d h. für uns alle vorbildlich sich verkörpert hat. In der Eucharistie empfängt er endlich auch die Bürgschaft für ein ewiges Leben.

Ist also in der Taufe (c. 51) vom Christgläubigen das selbstische, sündige und unfreie Leben begraben und ein neues, lichtes Leben der Freiheit und Erkenntnis begonnen worden, so wird nach Justins Darstellung der Neugetaufte durch seine erstmalige Teilnahme an der Eucharistie zu dem Quell geführt, aus dem für dieses neue Leben, das ein unvergängliches werden soll, von nun ab ohne Unterlass Kraft und Nahrung fliessen soll; er tritt zum erstenmal mit dem Christus-Logos, der

---

[1] In meiner Inhaltsangabe der cc. 65-66 S. 62, die gedruckt war, bevor die obige Auseinandersetzung niedergeschrieben wurde, habe ich den pneumatischen Charakter der in Leib und Blut Christi gebotenen Nahrung nicht genügend hervortreten lassen, so dass es scheinen könnte, als ob Justin schon die Lehre von der leiblichen Einigung μέθεξις φυσική mit Christus, wie sie z. B. bei Cyrill sich findet, vorgetragen habe.

wie Justin II, 13 in tiefsinniger Kürze sich ausdrückt, nach Gottes Gnade fortan den Gegenstand des Anteilhabens und der Nachbildung für ihn ausmachen soll, in lebendige Lebensgemeinschaft (vgl. Galat. 2, 20).

Merkwürdig und auffallend wird es erscheinen, dass in der von uns erläuterten Justinischen Darstellung vom Abendmahl die Beziehung zum Kreuzestod Christi, welche bei Paulus 1 Cor. 11, 20 ff. so kräftig hervortritt, so gut wie ganz vermisst wird. Dies ist um so auffallender, als er ja c. 13 sich anheischig gemacht, das Geheimnis der Anbetung des gekreuzigten Christus zu erklären. Unbekannt ist ihm freilich jene Beziehung nicht gewesen. Das geht aus den auf das Abendmahl bezüglichen Stellen seines Dial. c. Tryph. unzweideutig hervor. Diese lauten:

Dial. c. 41. *Auch die Darbringung des Weizenmehlkuchens, die für die vom Aussatze Gereinigten vorgeschrieben ist, war ein Vorbild* (τύπος) *des Brotes der Eucharistie, eines Brauches, den unser Herr Jesus Christus zur Erinnerung an das Leiden, das er zur Reinigung der Seelen von aller Bosheit auf sich genommen, eingesetzt hat, damit wir Gott danken nicht nur dafür, dass er die Welt und alles, was darinnen ist, des Menschen wegen erschaffen, sondern auch dafür, dass er uns von der Schlechtigkeit, in der wir lebten, befreit und die Gewalten und Mächte (der Dämonen) von Grund aus vernichtet hat durch den, der nach seinem Rathschluss ein dem Leiden Unterworfener* (παθητός) *geworden ist.*

Dial. c. 70. *Es ist nun klar, dass er* (Jesai. 33, 13 ff.) *in dieser Weissagung von dem Brote spricht, dessen Brauch unser Christus bei uns eingesetzt hat zur Erinnerung daran, dass er Leibesgestalt angenommen hat wegen der an ihn Glaubenden, deretwegen er auch ein dem Leiden Unterworfener geworden ist, und ebenso von dem Kelch, dessen Brauch mit Danksagung* (ὃ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν) *er zur Erinnerung an sein Blut eingesetzt hat.*

Dial. c. 117. *Dass nun Gebete und Danksagungen wenn sie von Würdigen kommen, allein vollkommene und gottgefällige Opfer* (θυσίαι) *sind, behaupte auch ich. Denn das ist der einzige Brauch, den zu üben auch die Christen angewiesen worden sind* (ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν), *insbesondere in (dankbarer) Erinnerung an ihre trockene und flüssige Nahrung, wobei sie auch des Leidens sich erinnern, das ihretwegen der Sohn Gottes auf sich genommen hat.*

In allen diesen 3 Stellen wird bei der Eucharistie auch des Leidens Christi, wenn auch nicht gerade ausdrücklich seines Kreuzestodes gedacht, aber freilich in derselben verschwommenen Weise, mit der er an allen Stellen der Apologie (vgl. z. B. I 32, 50, 63 II. 13) davon spricht, ohne irgend eine Erklärung darüber, wie und in wiefern durch sein Leiden und Sterben unsre Erlösung zustande gebracht sei, ohne klare Beziehung auf die sündentilgende Kraft des Blutes Christi. Man glaubt einen schwachen Nachklang paulinischer Gedanken hier zu vernehmen, aber dieser ist keinesfalls stark genug, um in uns die Vorstellung zu erwecken, dass das Abendmahl dazu bestimmt sei, den Tod des Herrn zu verkündigen (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε 1 Cor. 11, 26). Vielmehr bekommen wir auch aus den Stellen des Dialogs ein mit der obigen Schilderung der Apologie übereinstimmendes Bild vom Abendmahl: es ist auch dort eine Feier, die in erster Linie Ausdruck gibt unsrer Dankbarkeit gegen Gott für die Wohlthaten der Schöpfung und so auch für unsre tägliche Nahrung, *trockene und flüssige*, als deren Repräsentanten eben Brot und Wein erscheinen, insbesondere aber für die Wohlthat der Erlösung der Menschheit von der Herrschaft der Sünde und der Dämonen (vgl. Ap. II. 5 und 1. Joh. 3, 8) durch Christus, der unsretwegen Leibesgestalt angenommen und ein dem Leiden unterworfener Mensch (παθητός) geworden ist.

Und so kommen wir auch hier zu dem Ergebnis: ohne den Einfluss der paulinischen Auffassung ganz zu verleugnen (vgl. Thoma in Hilgenfelds Theol. Zeitschrift 1875, S 390 f.), weist das Abendmahl Justins doch nicht sowohl den Charakter einer Feier des Todes Christi auf, zu welcher Paulus, entsprechend seiner ganzen, auf den Kreuzestod Christi aufgebauten Theologie den apostolischen Brauch des gemeinsamen Brotbrechens auszugestalten suchte, als vielmehr, wie die eucharistischen Gebete der Didache, die unverkennbaren Züge einer Agape, eines

religiösen Dank- und Freudenmahls, das F. Spitta in seiner lichtvollen Abhandlung *die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, a. a. O., bes. S. 241–266, als die ursprünglichste und älteste Form des Abendmahls aufgezeigt hat. Und wenn Jülicher, a. a. O., S. 248 meint, *wer wird im 2. Jahrhundert noch irgend eine Spur erwarten, die zur Aufklärung über das Ursprüngliche in der Feier oder der Bedeutung des Herrenmahls hinleitet?*, so denken wir eben, dass in der Didache und bei Justin diese Spur zu finden sein dürfte.

Eine im Wesentlichen mit der Didache und Justin übereinstimmende Auffassung der Bedeutung des Abendmahls liegt Joh. 6. 26 ff. vor, wo offenbar die eucharistische Speise als das wahrhaftige Brot vom Himmel und als die ein unsterbliches Leben verleihende Nahrung bezeichnet wird und wo sich Christus selbst das vom Himmel herabgekommene Brot des Lebens, d. h. den unvergängliches Leben spendenden Logos Gottes nennt und die Notwendigkeit seiner Aneignung mit den für die Juden (wie für die Heiden) so paradox klingenden Worten ausspricht: *wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch* Dass der Verfasser des Johannesevangeliums dabei an die von den drei Synoptikern und von Paulus berichteten Worte Jesu bei seinem letzten Mahle (*das ist mein Leib, das ist mein Blut*) gedacht hat, erscheint mir ebenso unzweifelhaft wie, dass er an keine andere als eine pneumatische Niessung Christi denkt, wie wir sie in der Didache finden und auch bei Justin angenommen haben. Das letztere beweisen ja die ausdrücklichen Worte Joh. 6, 63: *Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts; die Worte, die ich zu euch gesprochen, sind Geist und sind Leben.* Und Joh. 17, 3: *Dieses aber ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den allein wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus* Ist es doch die Grundwahrheit des johanneischen wie des justinischen Lehrbegriffs, dass alles Heil darauf beruhe, an Christus, in dem der Logos Gottes menschliche Erscheinung gewonnen (vgl. Joh. 1, 14) Anteil zu haben. Und auch darin kommen Justin und Johannes überein, dass sie beide den Tod Christi nicht sowohl von dem paulinischen Gesichtspunkte aus, wonach er ein stellvertretendes Erleiden der durch die menschliche Sündenschuld und den verwirkten Gesetzesfluch geforderten Strafe ist, betrachten, sondern als den höchsten Erweis seiner Liebe und seines Gehorsams und damit einerseits als Mittel, die Dämonenmacht zu vernichten und andererseits als Anfang seiner Erhöhung oder Verklärung ansehen. (Vgl. Joh. 12, 23; 17, 5; Pfleiderer, das Urchristentum, S. 162 f.; Just. Ap. I. 35, 1; 41, 55, 60.) Eben daraus versteht es sich, dass bei keinem von beiden *Fleisch und Blut Christi* in der Eucharistie auf die sündentilgende Kraft seines im Tod dahingegebenen Leibes und vergossenen Blutes, sondern darauf bezogen wird, dass in ihm der Logos zum Heile der an ihn Glaubenden Fleisch und Blut geworden und Leibesgestalt angenommen habe.

3. *In den von ihnen stammenden Denkwürdigkeiten* (ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν) Der Ausdruck (von Otto ungenau mit *in commentariis a se scriptis* wiedergegeben) ist mit Absicht (vgl. Dial. 103) so gewählt, dass zu diesen Denkwürdigkeiten neben dem Matthäusevangelium (das Johannesevangelium kommt für Justin als historische Quelle nirgends in Betracht, vgl. zu 14, 4) auch das der Apostelschüler Marcus und Lucas gerechnet werden kann, durch welche man sich die Erinnerungen des Petrus und des Paulus aufgezeichnet dachte.

Weil durch den Satz, *Denn die Apostel haben* u. s. w., zunächst die Behauptung, dass das Mahl durch eine von ihm selbst herrührende Gebetsanweisung geweiht sei, und erst in zweiter Linie die Behauptung, dass Brot und Kelch Fleisch und Blut Christi seien, bewiesen werden soll, so beginnt der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls durch Jesus in freier Abweichung von allen uns bekannten Ueberlieferungen darüber mit der Angabe seiner Worte: *Das* (nämlich was ihr mich habt thun sehen, das Brotnehmen und Danksagen) *thut zu meinem Gedächtnis*, und dann folgen erst die Worte: *das* (was ich mit Danksagung gegen Gott euch anbiete) *ist mein Leib* u. s. w. Bedeutsam ist, dass es bei Justin 1. wie bei Mc. 14, 22 und Mt. 26, 26 einfach nur τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου und nicht wie bei Paulus, 1. Cor. 11, 24, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῖν oder bei Lc. 22, 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῖν διδόμενον, und 2. nur τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου heisst, ohne den Zusatz von Mc.: τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν oder den weiteren des Mt.:

εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, und ohne jede Rücksichtnahme auf die ganz abweichende Fassung bei Paulus: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι und den weiteren Zusatz des Lc: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. Nicht undenkbar erscheint, dass Justin, wie dem Verfasser des Johannesevangeliums, wenn er 6, 55 gewissermassen in Fortsetzung der Worte: *nehmet, das ist mein Leib, das ist mein Blut*, den Herrn begründend sagen lässt: *Denn mein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank*, eine noch kürzere und schlichtere Fassung der Herrnworte als wir sie selbst bei Marcus finden, vorgelegen hat.

4. Der Kult des iranischen Licht- und Sonnengottes Mithra, einer der reinsten und gehaltreichsten des heidnischen Altertums, hatte seit dem Ende der Republik auch im Abendlande grosse Verbreitung gefunden, insbesondere erfreuten sich die Mithramysterien in der Kaiserzeit einer zunehmenden Verbreitung, selbst Kaiser liessen sich einweihen, und noch im 4. Jahrhundert werden sie von Kaiser Julian empfohlen, offenbar eben um ihres bedeutenden sittlich-religiösen Gehaltes willen. Ist doch Mithra, der unermüdliche Kämpfer gegen alle Mächte der Finsternis. auch der Beschützer aller der Menschen, die den schweren und gefährlichen Kampf für Licht, Recht und Wahrheit wagen. Die Einweihung in seine Mysterien, die den Zweck gehabt zu haben scheinen, die Eingeweihten zu tüchtigen und tapfern Genossen seines Kampfes gegen die Lüge und Bosheit zu machen, war mit einer Reihe von immer schwerer und härter werdenden Prüfungen verbunden (vgl. Orig. c. Cels VI, 22; Greg. Naz. Or. III, u XXXIX). Wohl um anzudeuten, dass die Mithradiener von der Finsternis und ihren Dämonen sich nicht erschrecken lassen dürfen, fanden die Mysterien, wie Justin Dial. 70 u. 78 angiebt, in Höhlen statt.

Wenn nach unserer Stelle die Einzuweihenden Brot und Wasser vorgesetzt erhielten, so kann das entweder den Gedanken ausgedrückt haben, dass der Gott seinen Dienern das Notwendige zum Leben immer spenden werde (Justin bringt Dial. 70 die Stelle Jes. 33, 16: *Brot wird ihm gegeben werden und Wasser niemals mangeln*, damit in Verbindung), oder den anderen, dass ein Kämpfer für Recht und Wahrheit sich mit dem Notwendigsten zum Leben begnügen müsse. Dass die Mithrapriester den Einzuweihenden sittliche Pflichten einschärften, gibt dort auch Justinus zu mit den Worten: δικαιοπραξίας γὰρ λόγους καὶ παρ᾽ἐκείνοις λέγεσθαι ἐτεχνάσαντο. Und Clemens Alex. räumt (Protrept. c. 5) ihnen wenigstens die Bildlosigkeit ihres Kultus ein. Dass aber die Mithramysterien dem Christentum eben um solcher Vorzüge willen unbequem waren und als Dämonenblendwerk erschienen, ist begreiflich, vgl. auch Tertullian. De praescript. c. 40.

C. 67. 1. Im Anschluss an die zu einer sittlichen Lebensführung verpflichtenden Sprüche (λόγοι δικαιοπραξίας s. vorige Anm.), die bei den Mithramysterien an die Neueingeweihten gerichtet wurden, und in erkennbarem Gegensatz hiezu hebt Justin mit dem vorstehenden Satze (ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα etc.) die sittlich religiösen Wirkungen hervor, die thatsächlich das heilige Mahl auf das Gemeinschaftsleben der Christen ausübt. Indem es nämlich die Teilnehmer durch den allen vergönnten Anteil an dem Christus-Logos in das Verhältnis innigster Wesens- und Geistesverwandtschaft zu einander setzt, verpflichtet er sie auch — und dessen sind die Christen sich freudig bewusst und daran erinnern sie gerne einander — zu brüderlichem Verhalten und zu gegenseitiger Aushilfe und andrerseits zu stetem Dank und Preis gegen Gott, als den Geber aller guten Gaben. Schon Aristides XV, 7 hatte geschrieben: *Falschheit wird nicht bei ihnen gefunden; sie lieben sich untereinander; von den Witwen wenden sie ihr Gesicht nicht ab und die Waisen befreien sie von dem, der sie vergewaltigt, und wer hat, gibt ohne Neid dem, der nicht hat. Wenn sie einen Fremden sehen, so führen sie ihn in ihre Wohnungen und freuen sich seiner wie eines wirklichen Bruders. Denn sie nennen sich nicht Brüder nach dem Fleisch, sondern Brüder nach dem Geist und in Gott.* Und Justin selbst hatte schon I, 14 von denen, die sich dem guten, ungezeugten Gott übergeben haben, gesagt: *schätzten wir früher den Erwerb von Geld und Gut höher als alles, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen es mit jedem Bedürftigen; hassten und mordeten wir einander und gönnten wir dem Fremden, weil er andere Bräuche hat, nicht einmal unsre Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt, seit Christus erschienen, als Tischgenossen zusammen.*

Καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεὶ könnte heissen: *und immer stehen wir einander bei.* Indessen wäre das nur eine Wiederholung des vorhergehenden τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν. Und wenn man bedenkt, dass συνεῖναι manchmal, so z. B. Lc. 9, 18, im Sinne von *zusammenkommen, sich zusammenfinden,* und darum οἱ συνόντες im Sinne von *die Versammelten* z. B. Xenoph. Conv. 1, 15. Συνουσία aber oft im Sinne *geselliger Vereinigung* sich findet, und wenn man zugleich in Erinnerung an die vorhin citierte Stelle aus c. 14 die Worte im Zusammenhang mit den nachfolgenden ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα auffasst, so kommt man wohl eher zu der Uebersetzung: *und immer finden wir uns bei einander zusammen.*

Dabei gelangt man ganz ungezwungen zu der Vorstellung, dass hier von einer andern Art von Brüdermahlen, zu denen sich die Christen jener Zeit so oft als möglich vereinigt haben, die Rede ist als im Vorhergehenden, nämlich von den sogenannten Agapen, wie dies schon Th. Harnack, der chr. Gemeindegottesdienst, S. 256 vermutet hat. Diese Agapen oder Liebesmahle, mit dem Herrenmahle, wie c. 65. A. 7 gezeigt worden ist, Eines Ursprungs, sind bekanntlich wirkliche Mahlzeiten gewesen, aus gemeinsamen Beiträgen zugerüstet, aber auch den Aermsten zu Gute kommend und, wie die folgenden Worte: εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων zeigen, nicht ohne Gebet, häufig wohl auch mit religiösen Ansprachen und mit Gesang verlaufend, ohne doch den Charakter einer Mysterienfeier zu tragen; vgl. Möller K. G. I. S. 281. Wenn das Herrenmahl im engern Sinne zu Justins Zeit mit der Erbauungsversammlung am Morgen abgehalten wurde, verblieb es für die Agapen bei der ursprünglichen abendlichen Feier. Dass Justin eine solche gemeinschaftliche Abend-Mahlzeit, durch welche der Charakter der Gemeinde als einer Brüderschaft im Sinne von Act 2, 46 zum Ausdruck kam, hier im Sinne hat, wird mir auch wahrscheinlich durch die von ihm angedeutete solenne Gebetsformel: *wir lobpreisen, dich den Schöpfer aller Dinge durch Jesus Christus, deinen Sohn, und durch den heiligen Geist*; (vgl. dazu 65, Anm. 7.) — Im Uebrigen mag noch bemerkt werden, dass Aristides in seiner Apologie an Kaiser Antoninus Pius weder des Herrenmahls noch des Brüdermahles ausdrücklich Erwähnung thut, sondern XV. 10 nur berichtet: *An allen Morgen und zu allen Stunden loben und preisen sie Gott für seine Wohlthaten, und für ihre Speise und ihren Trank sagen sie ihm Dank.*

2. Wie cc. 65-66 von der Abendmahlsfeier, so wird c. 67 von dem sonntäglichen Gottesdienst in seinem ganzen Verlaufe eine für die Kenntnis des nachapostolischen Zeitalters unschätzbare übersichtliche Darstellung gegeben.

Hiernach finden am Sonntag nicht mehr wie zu Plinius, des Jüngern, Zeit (Epist. X, 96) und wie wohl schon in der apostolischen Zeit (vgl. 1. Cor. 14,26 und 11,33; Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 570 ff) regelmässig zwei allgemeine gottesdienstliche Brüderversammlungen, eine am frühen Morgen (Plinius: *quod essent soliti stato die ante lucem convenire*) zur Erbauung durchs Wort und eine andere am Abend zur gemeinsamen Begehung des Herrenmahls (Plinius: *quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque conveniendi ad capiendum cibum)*, sondern nur noch Ein, die Zwecke der beiden früheren Zusammenkünfte im Wesentlichen vereinigender Gemeindegottesdienst statt. Und dieser zerfällt noch nicht wie später in zwei getrennte Akte, die missa catechumenorum und die missa fidelium, sondern stellt eine fortlaufende und einheitliche, von der ganzen Gemeinde begangene Handlung dar; vgl. Gottschick, der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche in der Zeit vom 2.–4. Jahrh. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1885. S. 216 f.

Es gliedert sich aber der sonntägliche Gottesdienst nach Justin in Schriftvorlesung und daran sich schliessende Predigt, das allgemeine Kirchengebet und die Eucharistie, mit der als Vorbereitungsakt nicht nur die Herbeibringung der Abendmahlselemente, sondern auch die nicht mit Sicherheit einzureihende Darbringung freiwilliger Gaben oder Opfer zum Besten der Bedürftigen zusammenhängt. – Vermisst wird auch hier (s. zu 65, 7) die Erwähnung des gottesdienstlichen Gesangs, der wohl kaum ganz gefehlt haben wird (vgl. c. 13 und Plinius a. a. O.), wenn er auch in Zeiten schwerer Verfolgung manchmal unterblieben sein mag.

Und ebenso ist nicht ausdrücklich erwähnt der Segen, mit dem nach dem Brauche der jüdischen Synagoge (vgl. Num. 6, 23) die Versammelten durch den Vorsteher wahrscheinlich schon damals, wie später, entlassen worden sind.

Unsre Stelle enthält die erste Nachricht von der Vorlesung der Evangelien beim Gottesdienst, während Vorlesung von Stücken des A. T. in griechischer Uebersetzung ohne Zweifel (nach dem Vorgange der Synagoge) schon in der apostolischen Zeit selbst in heidenchristlichen Gemeinden gebräuchlich war. Dass zunächst die Evv. (c. 66 *Denkwürdigkeiten, die Evangelien genannt werden*) neben den Schriften des A. T. kirchliche Vorlesebücher wurden, dankten sie, da ihren Verfassern keinenfalls schon göttliche Inspiration wie den Schriftstellern des A. T. zugeschrieben wurde, offenbar dem Umstande, dass sie Worte und Lehre (λόγια κυρίου und τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα Dial. 18) des Herren selbst, denen natürlich der Charakter göttlicher Offenbarung zugestanden wurde, und überhaupt πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν (Apol. I. 33) enthielten. Dass die von Justin hier gemeinten und sonst bei Citaten benutzten Evangelien neben Mt. Mc. Lc. noch einen Seitengänger der Synoptiker (A. Harnack denkt an das Petrusevangelium) umfassten, nicht aber das Johannesevangelium, gleichviel ob er es gekannt hat oder nicht, ist schon früher (zu c. 14, 4 und 63, 3 bemerkt worden.

Hervorgehoben mag noch werden, dass Justin zwar zweifellos ausser den Evangelien auch die Apocalypse (Dial. 81 mit Namen benannt), den Hebräer und 1. Petr., Paulinische Briefe und wohl auch die Apostelgeschichte gekannt hat, dass man aber darum nicht berechtigt ist, seinem ausdrücklichen Zeugnis, das nur Evangelien nennt, entgegen die kirchliche Vorlesung etwa auch jener neutestamentlichen Schriften als allgemeinen Brauch seiner Zeit anzunehmen, wie dies z. B. Th. Harnack d. christl Gemeindegottesdienst S. 243 gethan hat Vermuthlich sind zwar in einzelnen christl. Gemeinden schon damals auch apostolische und andere Briefe, wie auch apocalyptische Erzeugnisse bei den sonntäglichen Erbauungsversammlungen vorgelesen worden, wie es z. B. Eusebius K. G. IV, 23 von dem Briefe des Clemens Romanus für die Gemeinde von Korinth zu M. Aurels Zeit bezeugt. Aber, wenn schon feststeht, dass für Justin das Johannesevangelium noch nicht die Autorität der Synoptiker hat, und andererseits, dass er neben diesen noch ein anderes, später nicht als kanonisch anerkanntes Evangelium mit Vorliebe benutzt die Stellen sind gesammelt bei Otto Corp Apolog. II, 3. S. 590), so kann mit derselben Sicherheit ausgesprochen werden, dass er noch nichts von einer für den Gemeindeglauben massgebenden und im Gottesdienst allgemein benützten Sammlung apostolischer Briefe weiss. Denn überhaupt scheint erst von seiner Zeit ab die christliche Kirche im Kampfe mit den gnostischen Irrlehren und insbesondere mit der Sonderkirche Marcions (vgl. c. 26,4) das Bedürfnis empfunden zu haben, die schriftliche Hinterlassenschaft der Apostel oder, was dafür gelten konnte, zu einem für den Gemeindeglauben wie für den Gemeindegottesdienst massgebenden Kanon neutestamentlicher Schriften zu sammeln. Vor 180 n. Chr. aber kann von einem solchen schwerlich die Rede sein, vgl. Holtzmann, Einleit. i. d. N. T. [2] S. 110—157 bs. S. 139 f. A. Harnack, Dogmengeschichte I[2] S. 304 ff.

Sonach nimmt unsere Justinstelle eben dadurch ein besonderes Interesse in Anspruch, weil mit der erstmals von Justin berichteten kirchlichen Vorlesung von Evangelien die Feststellung eines neutestamentlichen Kanons und seine kirchliche Verwendung in Sicht kommt.

Vorgelesen werden die Evangelien oder die Propheten μέχρις ἐγχωρεῖ *so lange* oder *soweit es angeht* d. h. soweit es Zeit und Umstände gestatten (vgl. Dial. 118), also nicht je auf einmal in ihrem ganzen Umfange, sondern stückweise, ohne dass man doch schon an festbestimmte Perikopen denken dürfte. — Wenn im 3. oder 4. Jahrh (vgl. Constit. apost 2,57) regelmässig zuerst Stücke aus dem A. T. (Gesetz u. Propheten) und nach einen Psalmengesang Stücke aus dem N. T. (τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος) verlesen wurden, so ist aus Justins Bericht zu schliessen, dass zu seiner Zeit entweder Stücke aus dem Ev. oder Stücke aus dem A. T. verlesen wurden.

Bezüglich der Person des Vorlesers (vgl. Apocal. 1,3) ist nur zu konstatieren, dass sie mit der des Vorstehers nicht identisch war. Dass es schon damals ein besonderes kirchliches Amt des ἀναγνωστής oder des *Lector* gab, wie es sich später findet (vgl. Möller K. G. 1. S. 251), folgt aus unserer Stelle nicht, die nur von einem ἀναγινώσκων, noch nichts von einem ἀναγνωστής vermeldet. Wahrscheinlich hat noch

einer der Presbyter oder Diakonen sich der Aufgabe der Vorlesung (und Aufbewahrung) der Schriften unterzogen.

3. Während in der apostolischen Zeit (vgl. z. B 1. Cor. 12 ff. u. bes. 14,26) jedes Gemeindemitglied nach dem Masse seiner besonderen charismatischen Begabung das Recht hatte *Offenbarung*, *Erkenntnis*, *Weissagung*, *Lehre* den Brüdern mitzutheilen, und während noch in der Didache Apostel, Propheten und freie Lehrer als die Organe, durch welche das religiöse Leben der Gemeinde vorzugsweise genährt wird, bezeichnet werden, erscheint hier (vgl. 65,5) der Gemeindevorsteher (Bischof) als der regelmässige Inhaber und Verwalter des Lehramts und dieses selbst erscheint gebunden an das Schriftwort des Evangeliums und des A. T. und besteht wie die Worte zeigen: διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόςκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται, wesentlich in der Auslegung und paränetischen Anwendung desselben. Dies geschieht in der Form eines zusammenhängenden geordneten Vortrags (Predigt oder Homilie), und dieser Lehrvortrag hat bereits einen festen Platz in der gottesdienstlichen Ordnung erhalten.

In dem sogenannten zweiten Clemensbrief dürfen wir das älteste uns erhaltene Beispiel einer solchen Homilie sehen. Ihr Verfasser führt darin seinen Hörern die Grösse der von Gott durch Christus ihnen zu teil gewordenen Wohlthaten und die für sie daraus erwachsenden Pflichten vor.

4. Ueber das auf die Predigt folgende gemeinsame, von der Gemeinde stehend verrichtete Gebet, vgl. 65, 3. Aus einem Fragment der Schrift des Irenäus über das Passa (vgl. Otto z. St.) ergiebt sich, dass man am Sonntag als dem Tage des Herrn (ἐν κυριακῇ), nicht knieend, wie an anderen Tagen (bes. Mittwoch und Freitag) sondern stehend betete, weil man eben dadurch sinnbildlich die durch seine Auferstehung geschenkten Wohlthaten der Sündenvergebung und Erlösung vom Tode feiern wollte.

Der Bruderkuss, der nach 65, 4 der Eucharistie vorherging, wird an unserer Stelle nicht noch einmal erwähnt. Wenn dagegen Justin nicht nur die Gebete und Danksagungen (εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας) des Vorstehers (vgl. 65, 4) und das *Amen* der Gemeinde (65, 8), sondern auch die Herzubringung von Brot, Wasser und Wein ausdrücklich noch einmal berührt, so scheint daraus hervorzugehen, dass man schon diese Darbringung der Abendmahlselemente (προςφορά) vor den Vorsteher, der für sie als Repräsentanten aller trockenen und flüssigen Nahrung, wie als die Träger der pneumatischen Speise im Namen der Gemeinde Gott Dank sagen sollte, als einen feierlichen Akt empfand, offenbar darum, weil man in dieser in die Augen fallenden Handlung, wenn sie auch nur die Einleitung und Zurüstung zu dem eigentlichen Höhepunkt des Gottesdienstes, der Eucharistie selbst, war, schon angefangen hatte, das christliche Gegenstück zu den Opfern des A. T. wie des Heidentums zu sehen.

Denn, so wenig auch, wie Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, S. 45 ff., schlagend bewiesen hat, für das, was der Katholizismus unter dem Messopfer versteht, bei Justin irgend ein Beleg gefunden werden kann, so fest steht, dass Justin so gut, wie schon der 1. Clemensbrief (vgl. bes. cc 36, 40, 41) und die Didache 14, 1, die Handlung der Eucharistie unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt hat; und zwar lässt sich m. E. nicht verkennen, dass er nicht bloss die Lob-, Dank- und Bittgebete, welche dem Genuss des Herrenmahls vorausgehen, sondern auch schon die Darbringung der Abendmahlselemente selbst schon als ein Dankopfer betrachtet. Geben doch diese selbst schon, als den freiwillig dargebrachten Liebesgaben der Gemeindeglieder, von denen gleich nachher A, 5. die Rede ist und die bei Clemens δῶρα, in der Const. Apost. II, 27 θυσίαι und προςφοραί genannt werden, entnommen, wie diese selbst von der dankerfüllten Gesinnung und von der Absicht der Gemeinde sichtbares Zeugnis, Gott, der keiner Spenden bedarf, wie Justin c. 13 sagt, dadurch zu ehren, dass man, was er zur Nahrung erschaffen, sich selbst und den Bedürftigen zu Gute kommen lässt. Sie sind dann auch das Substrat, über dem der Vorsteher, dem sie wie die Liebesgaben übergeben werden, die eucharistischen Gebete spricht, und so wird das Brot zum ἄρτος τῆς εὐχαριστίας, Wasser und Wein zum ποτήριον τῆς εὐχαριστίας und können Dial. 41 geradezu θυσίαι genannt werden, wenngleich Justin sich wohl bewusst bleibt, dass die dankbare Gesinnung und die daraus

fliessenden Gebete und Danksagungen die allein vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer (Dial. 117) sind. Immerhin aber darf in diesem Opferbegriff Justins und seiner Zeit, so unverfänglich er auch scheint, der Keim erblickt werden, aus welchem die dem alttestamentlichen, wie dem heidnischen Opferwesen immer mehr sich nähernde Anschauung der folgenden Jahrhunderte sich entwickeln konnte, wornach die Oblationen nicht nur, sondern alle religiösen Leistungen, wie Schriftverlesung, Gebet, Friedensgruss, als verdienstliche und satisfaktorische Leistungen betrachtet wurden, und die Eucharistie als das vom Priester dargebrachte Opfer, als *dominica hostia* erschien, vgl. Gottschick, a. a. O, S. 307 ff., Möller I, S. 282 ff.

Wenn es endlich heisst: *Der Vorsteher schickt Gebete und Danksagungen nach besten Vermögen* (ὅση δύναμις αὐτῷ) *empor*, so ergiebt sich einerseits daraus, wie wir schon 65, 7 angedeutet, dass der Vorsteher noch an kein bestimmtes Formular gebunden war, sondern seiner Aufgabe mit einer gewissen Freiheit walten konnte, zum andern spricht sich wohl auch darin der Gedanke aus, der in den Const. apost. VIII, 12 zum Ausdruck kommt: εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα.

5. Zunächst könnte es scheinen, als ob die von Justin erst nach der Vollendung der Eucharistie erwähnte Darbringung freiwilliger Liebesgaben für die Bedürftigen den Gottesdienst beschlossen hätte, wie auch Neander, K. G. I, 2, S. 387, unsere Stelle verstanden hat. Indessen erweist sich, wie schon Th. Harnack, a. a. O., S. 257 gezeigt hat, bei genauerer Betrachtung unser Satz ebenso wie der nachfolgende: *Am Sonntag aber u. s. w.*, als eine nachträgliche Bemerkung, und zwar scheint mir dieser Nachtrag sich auf den früheren Satz: ἄρτος προςφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ zu beziehen und etwa zu besagen: Es wird aber in Verbindung mit der eucharistischen Feier und aus Anlass derselben ausser den zum Herrenmahl nötigen Bestandteilen überhaupt zur Bethätigung der Gott schuldigen dankbaren Gesinnung wie der daraus fliessenden Nächstenliebe *ad usus pios* von den Brüdern am Sonntagsgottesdienst noch mit- und dargebracht, was jeder geben kann und will. Vermutlich also sind diese Liebesgaben, wie es auch später (vgl. z. B. Const. apost. II, 2) geschah, vor der Eucharistie den Diakonen von den Einzelnen übergeben worden, und aus ihnen — sie bestanden an und für sich zumeist aus Naturalien — entnahmen diese die Abendmahlselemente, gleichsam als Repräsentanten der gesamten Oblationen, und brachten sie vor den Vorsteher, dessen Danksagungsgebete sich auch auf jene bezogen (vgl. Höfling, Lehre vom Opfer, S. 25 ff.

Schon der Apostel Paulus hatte Philipp. 4, 18 die Liebesgaben der Philipper *einen Duft des Wohlgeruchs, ein angenehmes, Gott wohlgefälliges Opfer* genannt und 2. Cor. 9, 11 f. hatte er den Gedanken ausgesprochen, dass die Mildthätigkeit Gott Dank darbringe und dass sie nicht nur dem Mangel der Brüder abhelfe, sondern auch reiche Zinsen bei Gott durch die vielen Dankgebete trage. Auch der Hebräerbrief 13, 15 und 16 mahnt: *Durch ihn nun lasset uns Gott Lobopfer darbringen allezeit; ... Vergesset aber nicht das Wohlthun und Mitteilen, denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen*, vgl. auch Jak. 1, 27. — Die einfachste Bethätigung der christlichen Wohlthätigkeit, die zugleich von Anfang an mit dem Gottesdienst verbunden war, bestand wohl ursprünglich darin, dass die Vermögenden zu der gemeinsamen Begehung des Herrenmahls, so lange es noch eine wirkliche Mahlzeit war, so viel Nahrungsmittel mitbrachten, dass nicht nur die Unvermögenden, die nichts beisteuern konnten, mitgesättigt wurden, sondern dass, wie bei Jesu wunderbarer Speisung, Mc. 6, 35 ff., noch Körbe (sportulae) mit Lebensmitteln übrig blieben, die, sei es den Dienern und Lehrern des Evangeliums (vgl. 1. Kor. 9, 13; 2. Kor. 9, 8), sei es den Armen und Kranken zu Gute kamen. Diese Sitte wurde offenbar beibehalten auch, nachdem das Herrenmahl aufgehört hatte, eine wirkliche Mahlzeit zu sein. Ausser Naturalien nennt schon Tertullian, apol. 39, auch (monatliche) Geldbeiträge. Und wenn schon früher, zur Vermeidung von Uebelständen, wie sie 1. Kor. 11, 21 gerügt sind, das von den Einzelnen zur Mahlzeit Mitgebrachte von den ἐπίσκοποι unter Beihilfe der διάκονοι verwaltet und ausgeteilt worden war, so ist der Bischof nunmehr der Einzige, der über die von den Einzelnen in den Gottesdienst mitgebrachten, frommen Zwecken gewidmeten Gaben (προςφοραί, δῶρα) zu bestimmen und zu verfügen hat und dafür allein Gott verantwortlich ist. Einen

Zweck dieser freiwilligen Spenden, den Unterhalt der Gemeindebeamten (Kleriker), der schon in der Didache 13, 3 (wenigstens in Bezug auf die Propheten) und ganz deutlich später in den apost. Constitutionen (2, 25; 7, 29) hervortritt, nennt Justin hier gar nicht, sondern nur den der Armenhilfe. Ganz übereinstimmend mit Justins Angabe heisst es in den Const. apost. 2, 25: τὰ εἰςφερόμενα ἐπὶ προφάσει πενήτων ἑκούσια καλῶς οἰκονομείτω ὀρφανοῖς καὶ χήραις καὶ θλιβομένοις καὶ ξένοις ἀπορουμένοις, ὡς ἔχων θεὸν λογιστευτὴν τούτων, τὸν ἐγχειρίσαντα αὐτῷ ταύτην τὴν οἰκονομίαν.

Bemerkenswert erscheint, dass nach altchristlicher Anschauung die Gemeindeglieder ihre Wohlthätigkeit gegen die Bedürftigen nicht auf eigene Hand und nach eigenem Gutdünken, sondern durch die Vermittlung des zur Armenpflege berufenen Bischofs ausüben sollen, der die Bedrängten und Notleidenden alle kennt und jedem nach Gebühr giebt.

Die Gefangenen nennt auch Aristides XV (in Uebereinstimmung mit Lucian, Peregr. c. 12 f.) als besonderen Gegenstand der Gemeindefürsorge: *Und wenn sie hören, dass einer von ihnen gefangen ist oder bedrängt wegen des Namens ihres Christus, so tragen sie alle für sein Bedürfnis Sorge, und wenn es möglich ist, dass er befreit werde, so befreien sie ihn.* Ueber zugewanderte Fremdlinge giebt die Didache 12 genauere Weisungen.

6. *Sonntag* (ἡ τοῦ Ἡλίου λεγομένη ἡμέρα oder einfach ἡ τοῦ Ἡλίου ἡμέρα), *Kronostag* (ἡ Κρονικὴ) = Dies Saturni oder Samstag) und *der Tag vor dem Kronostage* (ἡ πρὸ τῆς Κρονικῆς von Justin offenbar euphemistisch für ἡ Ἀφροδίτης [Clem. Strom. VII, § 75] Dies Veneris, unsern Freitag, gesetzt) sind natürlich keine christlichen Bezeichnungen, sondern der damaligen heidnischen, an die Planetennamen sich anlehnenden Ausdrucksweise entlehnt, die mit der 7-tägigen Woche in der Kaiserzeit von Babylonien oder Aegypten her nach dem Abendlande gekommen war. In den Evangelien (Mc. 15, 42. 16, 1 f.; Mt. 27, 62. 28, 1; Lc. 23, 54. 24, 1; Joh. 19, 31. 42. 20, 1) wird berichtet, dass Jesus am *Rüsttag* (παρασκευή) gekreuzigt und dass er am Morgen des auf den Sabbat folgenden Tages oder am *ersten Wochentage* auferstanden sei. Den *Rüsttag* erklärt Mc. 15, 42 als προσάββατον, d. h. als den Tag vor dem Sabbat, Joh. aber, der (wie wohl auch das Petrusevang. v. 5) Jesu Tod nicht, wie die Synoptiker, auf den ersten Tag des jüdischen Passafestes, das mit dem am Abend zuvor stattfindenden Passamahl eingeleitet wurde, sondern auf den Tag vor dem Passafest verlegt, nennt als Todestag Jesu den *Rüsttag auf das Passa* (παρασκευὴ τοῦ πάσχα 19, 14), versteht aber offenbar doch auch den Tag vor dem Sabbat oder Freitag darunter (vgl. v. 31), so dass zwischen ihm und den Synoptikern nicht über den Wochentag, an welchem Jesus gestorben, sondern nur über die Frage, ob er am ersten Passafesttage oder vor demselben, am 15. oder am 14. Nisan gekreuzigt sei, eine Differenz besteht.

Die Feier des ersten oder, wie er seltsamerweise vielfach auch genannt wird, des achten Wochentages (vgl. Just. Dial. 41. u. 138. Barnabasbrief c. 15: ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ῃ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν und Ignat. Ad. Magn. c. 9) als des Auferstehungstages des Herrn, weshalb er schon früher (Apoc. 1, 10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, Didache 14 κατὰ κυριακὴν κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον, Petrusevang. v. 35 τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή.) ἡ κυριακὴ ἡμέρα *Dies dominicus* genannt wurde, ist ohne Zweifel schon in der apostolischen Zeit und wohl besonders auf heiden-christlichem Boden in Aufnahme gekommen (vgl. 1. Cor. 16, 2; Act. 20, 7; Apoc. 1, 10; Plinius Ep. X. 96 *stato die . . convenire*, Joh. 20, 19). *Der Sonntag war ein wöchentlich wiederkehrendes Osterfest. Daher wurde er durchaus als ein Tag der Freude aufgefasst*, Th. Zahn, Geschichte des Sonntags, 1878. S. 27.

Aus Justinus apologetischem Standpunkt erklärt es sich wohl, dass er zunächst, um zwischen dem *Herrentag* der Christen und dem *Sonntag* der Heiden eine Brücke zu schlagen, den Sonntag *physiologice* (vgl. zu 60, 1) als Tag der Erschaffung des Lichts und eines geordneten Kosmos erklärt und so seine Feier auch vor dem Urteil der Heidenwelt rechtfertigt, eine Betrachtungsweise, die in der Zeit Constantins (vgl. Eusebius Vita Const. IV, 18, 3) wieder aufgenommen und ins Allegorische gewendet der heidnischen Bezeichnung, trotz Augustins Abmahnung

(s. Zahn, a. a. O., S. 60), neben der christlichen auch für spätere Zeiten den Bestand gesichert hat (daher neben dem roman.: *dimanche, domenica, domingo,* das germanische: *Sonntag, Sunday, Zondag* u. s. w.).

Wenn dann Justin bemerkt: *am Sonntag ist Jesus Christus seinen Aposteln und Jüngern erschienen und hat sie das gelehrt, was wir auch euch zur Erwägung vorgetragen haben,* so meint er natürlich wie Lc. 24, 44 ff. nur, dass Christus am Tage seiner Auferstehung den Jüngern erst das volle Verständnis für seine früher vorgetragenen Lehren und für die in ihm erfüllten alten Weissagungen (vgl. cc. 30 bis 53) erschlossen habe; der Zweck dieser Bemerkung aber ist offenbar, dem Leser klar zu machen, dass die sonntäglichen Versammlungen der Christen dazu dienen sollen, das Zusammensein des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern immer wieder zu erneuern und sich über seine Lehren und Absichten immer wieder unterrichten und vergewissern zu lassen.

C. 68. 1. Durch unsere Verbindung der Worte καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν mit dem von προλέγομεν γὰρ ὑμῖν abhängigen Satze ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε und durch unsere dementsprechende Uebersetzung glauben wir den Gedanken Justins richtiger, als es bei der bisherigen Interpunktion und Erklärung (Otto übersetzt: *Vobis enim praedicimus vos futurum dei judicium non evitaturos esse, si permaneatis in iniquitate; et nos acclamabimus: Quod placet deo, id fiat!*) geschieht, erfasst und verdeutlicht und namentlich vor dem fatalen Missverständnis gesichert zu haben, als besage er: *und wenn ihr dann dem Gericht verfallen werdet, so werden wir dazu rufen: was Gott will, das geschehe.*

Die erste Hälfte unseres Satzes, die Behauptung, dass die Regierenden, wenn sie sich nicht eines Besseren belehren lassen, dem göttlichen Gericht verfallen werden, hat Justin schon cc. 3. 17. 20. 45. 55. 57, die zweite Hälfte aber, die Versicherung, dass sich die Christen durch alle Gewaltmassregeln nicht vom Gehorsam gegen Gottes Willen abbringen lassen, sondern mit Geduld und Ergebung und in Hoffnung eines ewigen Lebens bei Gott alle Unbill, ja selbst den Tod ertragen werden, cc. 8. 11. 12. 16, 45. 57, ausgesprochen. Das Wort: ὃ φίλον τῷ θεῷ, τοῦτο γενέσθω brauchte Justin nicht, wie Otto meint, bei Platon, Crito, p. 43 D (εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτῃ γενέσθω) oder Apol., p. 19. A (τοῦτο μὲν ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον) zu entlehnen, so wenig als Polykarp bei seinem Martyrium (Euseb. K. G. IV. 15) seinen Ausruf: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω dort entlehnt haben wird. Vorbildlich für die Christen jener Zeit war natürlich das Wort Christi Mt. 26, 42.

Wenn sonach an unserer Stelle nur eine Variation eines von unserem Apologeten oftmals angeschlagenen Themas (vgl. bes. c. 8: *Wir eilen zum Bekenntnis, weil wir glauben und überzeugt sind, dass ein Zusammenwohnen mit Gott nur denjenigen zuteil werden kann, die Gott ihre Folgsamkeit und ihre Sehnsucht, bei ihm zu wohnen, thatsächlich erwiesen haben*) vorliegt, und wenn es, wie wir zu c. 42, 1 gezeigt haben, zu seinen Eigentümlichkeiten gehört, von Zeit zu Zeit in seiner Darstellung Halt zu machen, um den Adressaten in kurzen, aber nachdrücklichen Anreden den Ernst der Lage und ihre Verantwortlichkeit zu Gemüt zu führen, so haben wir keinen Grund, in unserer Stelle etwas anderes zu sehen, als eine solche, einen längeren Abschnitt abschliessende und eine neue Ausführung einleitende Apostrophe an die Herrscher, der am ähnlichsten, die in c. 12 sich findet. Dass sie nicht der Schluss der Apologie sein kann, ergiebt ausser dieser und der in c. 46, 4 genannten Beobachtung der innige und unauflösliche Zusammenhang, in dem, wenn die störenden, nach Form und Inhalt sich als Fälschungen späterer Zeit verratenden Einschiebsel, S. 55—57, beseitigt werden, die Ausführungen von II, 1 mit ihr stehen, ein Zusammenhang, der dem unbefangenen Leser unserer Uebersetzung sich, wie wir hoffen, von selbst aufdrängen und durch den S. 63 nachgewiesenen Gedankengang bestätigen wird.

II.

C. 1. 1. Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου, [ὦ Ῥωμαῖοι] καὶ τὰ etc. Die Ueberleitung zu einem neuen Abschnitt geschieht auf eine ähnliche Weise wie in I, 12. Auch dort hatte der Verf., wie in I, 68, zuerst an die Vernunft und den Wahrheitssinn der Herrscher appelliert und dann ausgerufen: *Stellet aber auch ihr, ebenso wie die Unverständigen, das Herkommen über die Wahrheit, so thut eben, was ihr vermöget! Uebrigens vermögen Herrscher, denen der Wahn höher steht als die Wahrheit, gegen uns auch nicht mehr als Räuber in der Wüste* . . . Nichtsdestoweniger hat er dort, wie hier, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, in seiner Belehrung fortgefahren mit den Worten: . . . *Allein, da wir wissen, dass ein Geist, der im Irrtum befangen war, nicht so leicht zu einer raschen Sinnesänderung sich versteht, so haben wir . . . uns gern entschlossen, noch einiges hinzuzufügen.*

Die Ereignisse, von denen Justin hier spricht, sind m. E. keine solchen, die erst während oder gar erst nach der Ausarbeitung seiner (ersten) Apologie vorgefallen wären. Denn χθὲς καὶ πρώην ist ein echt griechischer Ausdruck überhaupt für *in jüngster Zeit* oder *unlängst* (vgl. Ilias 2, 203; Herod. II, 53; Plat. Gorg., p. 470). Und die tiefe Entrüstung, welche aus früheren Stellen, wie z. B. I. cc. 2; 4; 5; 11; 12, A. 3 u. 4; 17; 24; 57 spricht, beweist, dass eben solche Ausbrüche des Christenhasses und solche obrigkeitlichen Verfolgungen des Bekenntnisses zum Christentum überhaupt für Justin die Veranlassung zur Abfassung seiner Schutzschrift gewesen sind. Auf sie genauer einzugehen, hat er sich eben bis zu unserer Stelle verspart, wo er die frühere Andeutung, dass bei der Verfolgung der Christen die Regierenden nur Werkzeuge der Dämonen seien (vgl. I, 5. 10. 12. 14), weiter auszuführen und durch ein schlagendes Beispiel zu illustrieren unternimmt.

ἐπὶ Οὐρβίκου] Q. Lollius Urbicus (bei Euseb. IV, 17 *Urbicius*) hatte unter Hadrian sich im jüdischen Krieg 132/135 ausgezeichnet, war Konsul, dann Befehlshaber in Niedergermanien gewesen (vgl. Renier, Inscr. rom. de l'Algérie 2319), hatte unter Pius (um 143 n. Chr.) als Legat von Britannien einen Sieg erfochten (Capit. vit. Anton. P., c. 5; vgl. Eckhel, Doctr. numm 7. 12. 14; Borghesi, Oeuvres 8, 561. 5, 419) und war dann von Pius (frühestens 144) zum Praefectus urbi ernannt worden, in welchem Amte ihm um 160 n. Chr. P. Salvius Julianus, und etwa 163 der als stoischer Philosoph und Lehrer M. Aurels wie durch den Prozess und die Hinrichtung Justins (vgl. die Märtyrerakten bei Otto, Corp. Apol. III, S. 266 ff.) bekannte Junius Rusticus (etwa 163—167) nachfolgten; vgl. Borghesi, Oeuvres 8, 549; Zahn, Theol.-lit. Ztg. 1876, S. 444 ff.

Wenn also die Stadtpräfektur des Urbicus zwischen die Jahre 144 und 160 fällt, so ergiebt sich daraus für die Abfassungszeit der justinischen Apologie, wie Zahn richtig bemerkt, dass sie innerhalb dieser Jahre zu suchen ist.

ὦ Ῥωμαῖοι] haben wir in unserer Uebersetzung weggelassen, weil wir es für die Interpolation desselben Abschreibers oder Bearbeiters (?) halten, der, nachdem dieser letzte Teil unserer Apologie, als wäre er ein Werk für sich, vom Uebrigen losgetrennt war, ihm den besonderen Titel gab: τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον. Wer in Wirklichkeit angeredet ist, ergiebt sich aus c. 2; nämlich Kaiser Pius, sein Mitregent M. Aurel und der Senat.

2. ὑπὲρ ὑμῶν] Sehr zu Unrecht hat Otto, weil er diesen Teil der justinischen Apologie für ein besonderes Werk, *die zweite Apologie*, hielt und demgemäss einen ähnlichen Eingang für sie voraussetzte, wie sie I, 1 aufweist, (ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους etc), die handschriftliche Ueberlieferung geändert in ὑπὲρ ἡμῶν und so wesentlich zur Verkennung der schriftstellerischen Absicht Justins wie des Verhältnisses, in dem II, 1 zu I, 68 steht, beigetragen. Justin spricht es oftmals aus, dass er nicht sowohl zu Gunsten der Christen, als vielmehr zum Besten derer, die es noch nicht sind und aus Unvernunft oder auf dämonische Anstiftung die Christen ungerecht hassen und verfolgen, seine Stimme erhebe, damit sie womöglich anderen Sinnes werden und so dem eignen Verderben entgehen, vgl. I, 3. 6. 8. 10. 12. 14. 17. 28. 42. 44. 45. 46. 53. 55. 56. 57, II, 3. 12. 14. 15. und

selbst I, 1 spricht er nicht *für* die Christen, sondern nur als ihr Vertreter oder *in ihrem Namen*. An unserer Stelle aber steht das ὑπὲρ ὑμῶν ausserdem in bedeutungsvoller Beziehung zu dem Schluss des vorhergehenden Abschnittes (I. 68, ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν etc.), wie S. 62 u. 63 und in der vorigen Anmerkung gezeigt worden ist. Justins Gedankengang in I, 68 und II, 1 wird sehr schön ins Licht gesetzt durch die schon von Maranus z. St. zitierte ähnliche Aeusserung Tertullians Ad. Scap. 1: *Magisque damnati quam absoluti gaudemus, Itaque hunc libellum non nobis timentes misimus, sed vobis et omnibus inimicis nostris.*

3. τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν (richtig verbessert aus d. handschr. σύναξιν) ποιήσασθαι heisst wörtlich: *die Zusammenstellung dieser Reden vorzunehmen.* Aehnlich heisst es am Schluss der Apologie c. 15 τούτου γε μόνου χάριν τούςδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Beide Stellen (vgl auch c. 12, 3) sind bisher nicht genügend erklärt und gebührend beachtet worden. Denn unrichtig ist es, den Pluralis τούςδε τοὺς λόγους mit dem Singularis *hancce orationem* wiederzugeben und dann *diese Rede* nur auf die nachfolgende Apol. II zu beziehen, während doch Justin dem klaren Wortverstande nach von *den hier vorliegenden* oder *diesen meinen Reden*, also sowohl von den vorausgehenden Ausführungen in Apol. I wie von den nachfolgenden in Apol. II spricht, eine Thatsache, die so sicher wie das auf Apol. I zurückweisende προέφημεν II, 3 und das 2malige ὡς προέφημεν II, 5. 7. die Einheit der beiden Apologieen beweist. Aber auch der Ausdruck σύνταξιν ποιήσασθαι ist nicht genügend gewürdigt worden. Mit dem Plural τῶνδε τῶν λόγων verbunden kann er nicht bloss etwa *diese Ausführungen niederschreiben* besagen, sondern er muss sich auf die Abfassung eines aus mehreren λόγοι zusammengesetzten grösseren Schriftwerks, auf ein σύνταγμα λόγων beziehen; vgl. über diesen Begriff Th. Birt, das antike Buchwesen 1882 S. 35.

Sonach ergibt sich aus unseren beiden Stellen die nicht unwichtige Thatsache, dass Justin seine dem Kaiser Pius übergebene Schutzschrift als aus mehreren λόγοι bestehend bezeichnet, eine Thatsache, die bisher nur darum übersehen worden ist, weil man gewöhnt war II, 1—15 als eine Schrift für sich zu betrachten, bei deren geringem Umfang eine Einteilung in verschiedene λόγοι nicht in Frage zu kommen schien. Und doch hätte schon die Stelle des Eusebius K. G. IV, 11: Ὁ δὲ αὐτὸς οὗτος Ἰουστῖνος . . . καὶ ἑτέρους λόγους ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν ἔχοντας βασιλεῖ Ἀντωνίνῳ τῷ δὴ ἐπικληθέντι Εὐσεβεῖ καὶ τῇ Ῥωμαίων συγκλήτῳ βουλῇ προςφωνεῖ, wo ebenfal s von *Reden* an Kaiser Pius, die eine Rechtfertigung des Christentums enthalten, gesprochen wird, zur Erkenntnis des Thatbestandes führen können.

Was versteht nun aber Justinus unter diesen Reden? Will er damit auf die Thatsache hindeuten, die keinem Leser seiner Schrift entgehen wird, dass nämlich seine *Ansprache und Bitte* (ἔντευξις καὶ προςφώνησις I, 1) an den Kaiser und seine Mitregenten nicht in Form einer geschlossenen, gewissermassen in Einem Atem gesprochenen Rede, sondern vielmehr in der kunstloseren, aber bequemeren Form mehrerer, locker verbundener Vorträge verlaufe, die wenn sie auch einen planvollen Gedankengang nicht vermissen lassen, doch auch Wiederholungen und Abschweifungen erlauben? Fasst er also etwa Gedankenzusammenhänge wie I, 4—12, 13—60 (oder 13—20, 21—29, 30—53, 54—60) 61—68, II, 1—12 als einzelne λόγοι?

Oder sind seine λόγοι im schrifttechnischen Sinn als die ein grösseres Werk zusammensetzenden einzelnen Bücher (βιβλία, τόμοι libri, volumina) oder Papyrusrollen zu verstehen, so wie z. B. in der handschriftlichen Ueberlieferung die einzelnen Bücher des Pausanias, des jüdischen Kriegs von Josephus, der Ἀληθὴς ἱστορία von Lukian als λόγοι bezeichnet werden (vgl. Birt, S. 28 f), und so wie der Verf. des Lucasevangeliums und der Apostelgeschichte diese beiden Bücher als λόγος πρῶτος und δεύτερος unterscheidet (Act. 1, 1)? Nennt er also seine Verteidigungsrede für das Christentum λόγοι, weil, wie Birt sagt, *mit der Buchteilung der λόγος zu λόγοι wird*, weil bei dem Umfang derselben — sie ist dreimal so gross als die Apologie des Aristides, seines Vorgängers — es ratsam schien, sie in mehr

als einer Buchrolle dem Kaiser zu übergeben? Diese letztere Annahme legt sich bei dem Ausdruck σύνταξιν ποιήσασθαι und συντάττειν, der gerade von der Abfassung eines mehrbücherichen grössern Werkes im Gegensatz zu einem μονόβιβλος gebraucht wird, vgl. Polyb. I, 3, 2 u. 8; Diod. I, 3; Plutarch, Cato maj. 25, und bei der Erwägung nahe, dass sein Werk um so mehr Aussicht hatte, von den Regierenden gelesen zu werden, in je handlicherem Format es ihnen überreicht wurde. Und diese Auffassung wird durch die obengenannte Wahrnehmung der mancherlei deutlich markierten Ein- und Abschnitte seiner Schrift nur noch unterstützt. Denn teils lässt sich das Vorhandensein mehrerer solcher Absätze eben aus der durch die begrenzte Grösse einer Schriftrolle (Birt, S. 147) gebotenen Verteilung des Stoffs auf mehrere Rollen und der daraus erwachsenden schriftstellerischen Aufgabe, das Buchende mit einem Abschnitt in der Gedankenordnung zusammenfallen zu lassen, erklären, teils rechtfertigte eben der systematisch-lehrhafte Charakter der Darstellung mit ihrer gliederreichen Disposition ihre räumliche Verteilung auf verhältnismässig kleine Bücher, wie sie eben in der Kaiserzeit beliebt geworden zu sein scheinen, wenn z. B. Pomponius Mela seine Geographie in 3 Bücher zu 800—950 Zeilen, Lukian die 1600 Zeilen seiner Ἀληθὴς ἱστορία in 2 Bücher, der christliche Apologet Theophilus seine unsrer Apologie an Umfang gleichkommende Schrift an Autolykus in 3 Bücher, Tertullian seine Schrift gegen Marcion in 3 B. zu 1500—1900 Z., Aelian seine Tiergeschichte in Bücher von 600—1100 Z. verteilten, vgl. Birt, S. 322 f. 311 ff.

Es fragt sich nun, ob sich etwa die bisher verkannte Bucheinteilung unsrer Apologie noch nachweisen lässt. Die nächstliegende Antwort scheint zu sein, sie liege noch vor in der Unterscheidung zweier Apologieen, die doch, wie wir wissen, ein Werk ausmachen, also, dass die erste als ὁ πρῶτος, die zweite als ὁ δεύτερος λόγος des Werks zu betrachten wäre. Und eine solche Annahme scheint bestätigt zu werden durch den Umstand, dass, wie A. Harnack in Texte und Unters. I, S. 149 u. 173 mitteilt, der dem VII. Jahrh. angehörige Verf. der S. S. Parallel. eine Stelle aus Justins Apolog. II, 11 citiert mit den Worten ἐκ τοῦ β' μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ. Allein derselbe späte Schriftsteller citiert auch ein andermal ἐκ τοῦ ε' μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ, und wenn auch dieses Citat in Wirklichkeit gar nicht aus Justin entnommen ist, so geht doch daraus hervor, dass er mehr als zwei Teile der Apologie (die er übrigens wie A. Harnack A. 178 bemerkt, nur aus einer Spruchsammlung gekannt zu haben scheint) angenommen hat. Aber schon an und für sich scheint mir jene Zweiteilung der Apologie wenig wahrscheinlich, da sie weder in der Gedankenordnung, die nach S. 18 ff. eher als eine dreiteilige zu betrachten sein dürfte, begründet ist noch, was doch wünschenswert erscheinen müsste (vgl. Birt, S. 151), eine ungefähr gleiche Grösse der Teile ergibt. Rechnet man die antike Durchschnittszeile (στίχος *versus*) zu 35 Buchstaben, so zählten I, 1—68 (abzüglich des unechten Anhangs) u. II, 1-15, die in der Krüger'schen Ausgabe 2130 Zeilen ausmachen, einst etwa 2738 Zeilen. Versuchte man nun diese in 2 ungefähr gleich umfangreiche Bücher abzuteilen, so fiele die Teilung mitten hinein in den compaktesten Abschnitt des Ganzen, in die cc. 30—53, wo nirgends eine zum Ende eines Buches geeignete Stelle sich findet. Teilte man aber, was der Gedankengang erlaubte, etwa I, 1—53 oder was noch sinngemässer wäre, I, 1—60 dem ersten, I, 54 oder 61—II, 15 dem zweiten Buche zu, so bekäme man allzu ungleiche Teile, nämlich einen von 1735 oder 1960 Z. und einen von 1003 oder 778 Z. Viel zweckmässiger und darum wahrscheinlicher erweist sich eine Dreiteilung. Teilt man nämlich I, 1—29 dem ersten, I, 30—55 (wo ein deutlich markierter Absatz sich findet) dem zweiten, I, 56—II, 15 dem dritten Buche zu, so erhält man drei dem Umfang nach ziemlich gleichmässige Teile von 888, 940 und 910 Zeilen, von denen jeder einen angemessenen Anfang und Abschluss hat, wenn auch zugegeben werden muss, dass die Gliederung der logischen Disposition mit dieser räumlichen Verteilung der Darstellung nicht eben zusammenfällt. Allein dies zu fordern erscheint bei dem Zwange, den das antike Buchwesen dem Schriftsteller auferlegte (vgl. z. B. Birt, S. 139), unbillig. Ich halte es übrigens für möglich dass Justin den zweiten λόγος zuerst mit c. 53 abzuschliessen vorhatte, dann aber, weil das Papier seiner Rolle noch nicht zu Ende war, noch einmal, obwohl er schon einen Abschluss des Buches gefunden, zum

Schreiben ansetzte, und nun c. 51 und mit diesem einen zweiten Abschluss (S. 36, Z. 12) hinzufügte. Die geringere Zeilenzahl des ersten Buches wäre vielleicht daraus zu erklären, dass c. 1, die Adresse, obwohl nur etwa 10 Z. umfassend, die ganze erste Columne einnahm, während die übrigen Columnen sicherlich mehr Zeilen umfassten. (Birt, S. 160, gibt die Länge einer Columne auf 20—50 Z. an.)

Gegen unsern ganzen Versuch, die Apologie Justins als eine σύνταξις λόγων d. h. als ein ursprünglich aus mehreren Buchrollen bestehendes Schriftwerk zu erweisen, könnte indessen zweierlei eingewendet werden: einmal, dass er selbst II, 14 es nur ein βιβλίδιον *ein Büchlein* nennt, und zum andern, dass in der handschriftlichen wie in der litterarischen Tradition, von jener zweifelhaften Angabe des Verf. der SS. Parallel. abgesehen, nichts auf eine solche Bucheinteilung hinweise. Allein gegen die erste Einwendung ist zu erwidern, dass βιβλίδιον lat. *libellus* an jener Stelle offenbar nicht im litterarischen, sondern im amtlichen Sinne gebraucht ist und wie II, 2: βιβλίδιόν σοι τῷ αὐτοκράτορι ἀναδέδωκε *Eingabe* oder *Bittschrift* bedeutet, vgl. Birt, S. 22. Gegen die zweite Einwendung aber sei bemerkt, dass die äusserliche Zunahme, welche unsre Apologie im Laufe der nächsten Jahrhunderte durch die Einschiebung der von uns in den Anhang verwiesenen Stücke erfahren hat, die Bucheinteilung auseinander gesprengt haben kann, sodann, dass die wohl ebenfalls in die nächsten Jahrhunderte fallende Uebertragung der Apologie aus der Rollenbuchform in die eines aus Pergamentblättern bestehenden *Codex* bei ihr wie bei so vielen klassischen Autoren (vgl. Birt, S. 371 ff) zum Verlust der Buchteilung geführt haben wird, wie das auch bei Justins Dialogus cum Tryphone geschehen ist. Denn dass auch dieser ursprünglich aus einer Anzahl von Büchern bestanden hat, ist teils an und für sich wahrscheinlich, teils geht es aus Dial. 80: τῶν γεγενημένων ἡμῖν λόγων ἁπάντων, ὡς δύναμίς μου, σύνταξιν ποιήσομαι ebenso sicher hervor, wie die gleiche Sachlage für Justins ketzerbestreitendes Werk (vgl. Apol. 1, 26, A. 8) schon aus seinem Namen σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων zu erschliessen ist.

4. Es ist, als ob angesichts des unter Urbicus vorgekommenen Falles Justin die Worte Mt. 10, 21 f. in den Sinn gekommen wären: *Es wird aber ein Bruder den Bruder ausliefern zum Tode und ein Vater sein Kind und es werden aufstehen Kinder gegen ihre Eltern und sie zum Tode bringen. Und ihr werdet gehasst sein von allen um meines Namens willen.* Dass die Dämonen (vgl. I, 5 A. 2.) diesen Hass gegen die Christen nähren *sich verbündend mit der in jedem Menschenherzen vorhandenen, zu allem fähigen und ihrem Wesen nach vielgestaltigen Lust zum Bösen,* hat Justin schon mehrfach z. B. 1. 10 angedeutet.

C. 2. 1. Was den Text des C. 2 betrifft, so besteht, wie F. Buecheler, Rhein-Museum 1880 S. 285 f. überzeugend gezeigt hat, der gegründete Verdacht, dass er wie der des Eusebius, bei dem er K. G. IV. 17 übereinstimmend mit der Justinushandschrift gelesen wird, durch Vermengung mit alten, den Inhalt kurz zusammenfassenden Randbemerkungen an einigen Stellen verdorben worden sei. Denn als höchst befremdend und störend muss jeder Leser den Zusatz hinter Ptolemaeus: ὃν Οὔρβικος ἐκολάσατο empfinden, selbst wenn man, wie wir S. 45, Z 23 f. es versucht haben, mit Betonung des Aorists übersetzt: *gegen den Urbicus das Strafverfahren eingeleitet hatte.* Denn eben darauf, dass gegen Ptolemaeus als christlichen Proselytenmacher polizeilich eingeschritten wurde, kann und muss überhaupt zunächst das rachedurstige Bemühen des saubern Ehemanns gerichtet gewesen sein. Und eben zu dem Zweck wendet er sich an einen ihm bekannten Polizeibeamten, um durch diesen zunächst die Verhaftung und Verhörung des Ptolemaeus und so die Bestrafung durch den Stadtpräfekten selbst herbeizuführen. Sonach ist auch der Zusatz εἰς δεσμὰ ἐμβάλλοντα τὸν Πτολεμαῖον hinter ἑκατόνταρχον störend, da er diesen ja erst dazu veranlassen will λαβέσθαι τοῦ Πτολεμαίου d. h. den Ptolemaeus zu verhaften (vgl. Plat. Gorg 486 A. εἴ τίς σου λαβόμενος εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀπαγάγοι); und auch an der sprachwidrigen Wiederholung: τὸν Πτολεμαῖον und τοῦ Πτολεμαίου in demselben Satze erkennt man mit Sicherheit die Contamination einer den Inhalt des Textes angebenden Randbemerkung mit dem Texte selbst. Endlich hat Buecheler unzweifelhaft auch darin Recht, dass er in der handschr. Lesart: καὶ ἀνερωτῆσαι εἰ αὐτὸ τοῦτο μόνον Χριστιανός ἐστιν das αὐτὸ τοῦτο μόνον als eine durch die gleichen

Worte des übernächsten Satzes veranlasste Interpolation erklärt. Streicht man die genannten drei Zusätze die auch in Rufins Uebersetzung des Euseb fehlen, aus dem Texte, so wird die ganze Erzählung klar und eben. Zum Inhalt derselben sei noch Folgendes bemerkt:

Wenn Justin schon I, 4 geschrieben: *Bei uns lasset ihr schon den (Christen-) Namen als Schuldbeweis gelten . . . bekennt einer, dass er Christ ist, so verurteilet ihr ihn wegen dieses Bekenntnisses* und I. 5: *Uns strafet ihr, da die Wahrheit gesagt werden soll, ohne Urteil und Recht, ohne Bedenken in unvernünftiger Leidenschaft, gestachelt von bösen Dämonen,* so bringt er dafür in unsrem Kapitel einen nach seiner Ueberzeugung schlagenden Beweis bei. Der Fall wovon er erzählt, ist kein vereinzelter, denn überall (vgl. II, 1.) kommt Aehnliches vor, aber er eignet sich ganz besonders zur Illustration jener dämonischen Verblendung und Ungerechtigkeit der Obrigkeiten, weil er, unter den Augen der Herrscher in ihrer Hauptstadt vorgekommen und durch einen ihrer treuesten und geschätztesten Beamten entschieden, aufs augenfälligste gezeigt hat, dass selbst auf Anzeige notorisch unsittlicher und boshafter Menschen hin Leute, die sittlich himmelhoch über ihren Anklägern stehen und keines Vergehens bezichtigt werden können, als dass sie sich zum Christentum bekennen, durch die Obrigkeit, wie schon I, 11 und 68 gesagt ist, der Tod verhängt wird. Dass das Eingeständnis der Zugehörigkeit zum Christentum als todeswürdiges Verbrechen behandelt (vgl. auch 1. 8) werden solle, das ist es, was Justin so wenig wie jener Lucius fassen und begreifen kann, das ist es, was ihnen *wider die Vernunft* zu sein, was ihnen unvereinbar erscheint mit der gerühmten Frömmigkeit des Kaisers Antoninus und mit der Wahrheits- oder Weisheitsliebe Marc Aurels seines Mitregenten (als solcher erscheint er unzweifelhaft an unsrer Stelle, wo er mit dem Kaiser und dem Senat zusammen, ohne seinen Bruder, den I, 1 genannten Lucius Verus, aufgeführt wird).

Fragt man, warum Justin die Mitteilung des speziellen Falles sich auf den letzten Teil seiner Schutzschrift aufgespart habe, während er doch schon zu Anfang derselben von dem Verfahren der Obrigkeit im Allgemeinen geredet, so ist zu antworten: Jetzt erst, nachdem in den früheren Teilen der Schrift die den Christen gemachten Vorwürfe der ἀθεότης oder Gottlosigkeit ebenso wie der sittlichen Verworfenheit und der Bedrohung der öffentlichen Sicherheit oder Staatsgefährlichkeit durch genaue Darlegung ihres Lebens, Glaubens und ihrer gottesdienstlichen Gebräuche widerlegt worden sind, erscheint ein Fall wie der unter Urbicus vorgekommene in seiner ganzen Widersinnigkeit und Ungerechtigkeit. Sind die Christen keine Gottesleugner, sondern fromme Gottesverehrer, keine Feinde, sondern zuverlässige Stützen der bestehenden Staatsordnung (vgl. I, 12. 68), wie können es die Herrscher dann noch länger dulden, dass das Bekenntnis zum Christentum von Amts wegen wie ein todeswürdiges Verbrechen behandelt und bestraft wird? Was sie zu erwarten haben, wenn sie sich nicht eines Besseren belehren lassen und so auch ihrerseits sich als Werkzeuge der Dämonen erweisen, ist schon I, 17 ausgesprochen.

Bemerkenswert ist es, dass der Stadtpräfekt sich in seinem Verfahren gegen Ptolemäus, Lucius und den Dritten damit begnügt zu fragen, ob sie Christen seien, und sie nach dem Bekenntnis sofort verurteilt, ohne zuvor die Supplication vor den Bildern der Götter und des Kaisers von ihnen gefordert zu haben wie dies z. B. später der Stadtpräfekt Rusticus nach den Märtyrerakten des Justinus (Otto, Corp. Apol. III, S. 277) von diesem selbst und seinen Genossen noch gefordert hat, nachdem sie sich zum Christentum bekannt hatten. *Tretet miteinander herzu und opfert einmütig den Göttern . . . Wenn ihr nicht Gehorsam leistet, werdet ihr ohne Erbarmen bestraft werden,* spricht dort der Präfekt zu den Bekennern und, als sie antworten: *Thue was du willst; denn wir sind Christen und opfern keinen Idolen,* da fällt er das Urteil mit den Worten: *Als solche, die den Göttern nicht opfern und dem Befehl des Kaisers nicht Gehorsam leisten wollen, sollen sie gegeisselt und abgeführt werden, um den Gesetzen gemäss die Todesstrafe zu erleiden.* Urbicus unterliess wohl jene Forderung der Götterverehrung, weil er wusste, dass das Bekenntnis zum Christentum mit der Verweigerung derselben gleichbedeutend war (vgl. Plinius Ep. X, 96, 5 *quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt vero Christiani* und Just. Apol. I, 17 θεὸν μὲν μόνον προςκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες vgl. auch

Orig. c. Cels. VIII 68 p. 105) Vielleicht aber wollte Urbicus den Dreien die Möglichkeit durch ein den Göttern dargebrachtes Opfer ihr Leben zu retten, überhaupt nicht einräumen, weil er an Ptolemaeus die Conversion einer römischen Bürgerin, an Lucius und dem andern aber ihre offene Auflehnung gegen die Obrigkeit ahnden zu müssen glaubte.

Im Uebrigen bestätigt m E. das Verfahren des Urbicus gegen Ptolemaeus und Genossen, wie das des Rusticus gegen Justinus und Genossen, die Ansicht Th. Mommsens (Sybels histor. Zeitschr. 1890. S. 389 ff.), dass gegen das christliche Bekenntnis von Seiten des röm Staats nicht sowohl ein ordentliches strafrechtliches Verfahren, als vielmehr ein dem Gutdünken des einzelnen Magistrats den weitesten Spielraum gebendes polizeiliches oder administratives Einschreiten ohne feste Normen und mit sehr willkürlichen Strafverfügungen angewendet worden sei, wie auch Justin 1. 5 anzudeuten scheint Vgl. die Einleitung S. I ff.

C. 3. 1. Wir stellen hier die von Maranus, Braun und Otto (dem auch G. Krüger folgt) ohne ausreichenden Grund veränderte handschriftliche Aufeinanderfolge des Textes wieder her. Jene haben nämlich C. 8 *auch ich nun erwarte* etc. aus seiner handschriftlichen Stelle herausgerissen und zwischen c. 2 und c. 3 eingefügt, dadurch aber die ganze Ordnung der cc. 3—8 verschoben und, was noch schlimmer ist, den richtigen Gedankengang Justins vollständig verwirrt. Veranlassung zu dieser gewaltthätigen Veränderung ist ihnen die Bemerkung des Eusebius K. G. IV. 17. a. E. gewesen: Justinus knüpfe an die Erzählung von den (c. 2 genannten) Märtyrern *schicklich und folgerichtig* (εἰκότως καὶ ἀκολούθως) die Voraussagung seines eigenen, durch Crescens herbeigeführten Todes an mit den Worten (c. 8) *Auch ich nun erwarte* etc. Allein diese Bemerkung des Eusebius rechtfertigt eine solche Aenderung in keiner Weise, da sie wie A. Harnack, Texte und Unters. 1. S. 239 richtig hervorhebt, nicht besagt, dass Justin jene Voraussagung unmittelbar an c. 2 anknüpfte, und, da sie, selbst wenn sie dies besagen sollte, auf einem Irrtum oder auf ungenauer Erinnerung des Eusebius beruhen könnte. Der Gewinn aber, den jene Umstellung des c. 8 nach Maranus und Otto's Meinung bringen sollte, sofern dieses Capitel, unmittelbar nach c. 2 eingestellt, einen besseren Gedankengang ergebe, erweist sich bei genauerer Betrachtung als ein ganz trüglicher. Denn durch diese Umstellung wird der ganz klare Zusammenhang zwischen c. 2 und c. 3, wie schon Volkmar, Theol. Jahrbb. 1855, S. 426, A. 3 gezeigt hat, zerrissen. Und dabei wird der Zusammenhang, in dem thatsächlich der Anfang des c 8 (ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων) mit c. 7 a. E (τοῖς λατρεύουσιν αὐτοῖς) und der Schluss des c. 8 (Κυνικῷ) mit dem Anfang des c. 9 (ὑπὸ τῶν νομιζομένων φιλοσόφων) steht, ganz übersehen. Im Uebrigen verweise ich auf meinen Nachweis des Gedankengangs S. 63 f.

Nicht unerwähnt mag bleiben, dass neuerdings B. Grundl, de Interpolationibus ex St. Justini Apologia II expungendis, Augsb. Gymnasialprogr. 1891, ebenfalls wieder, aber in ganz eigentümlicher Weise die Aufeinanderfolge der cc. 2 und 8 behauptet und zu erweisen sucht, indem er nämlich die cc. 3—7 als Interpolation erklärt. Da indessen ein Kritiker, der alles, was in Justins Apol. II nicht der katholischen Orthodoxie entspricht, frischweg für Fälschungen eines Arianers aus dem 5. oder 6. Jahrhundert erklärt und so den Bestand derselben bis zu einem Drittteil purgiert, nicht ernst zu nehmen sein dürfte, sehe ich von einer Auseinandersetzung mit ihm ab.

2. Die Todesfreudigkeit der Christen war den Zeitgenossen Justins wohl bekannt, vgl. Neumann, a. a. O. S. 38 ff. Lucian, de morte Peregr. 13, weiss, dass die Christen, weil sie ein ewiges Leben erwarten, den leiblichen Tod verachten und dass viele von ihnen ihn freiwillig aufsuchen. Celsus, bei Orig. c. Cels. VI, 34 p. 363, sagt, sie lassen sich töten, um, wie sie glauben, ewig zu leben. M. Aurel selbst kann, in seinen Selbstbetrachtungen XI. 3, nicht leugnen, dass sie bereit sind jeden Augenblick wo es gefordert wird, sich vom Leben zu scheiden, nur meint er, thun sie es nicht aus vernünftiger Ueberlegung, sondern aus Eigensinn und aus theatralischer Effekthascherei

Manchem römischen Statthalter von humaner Gesinnung mag die Bekenntnistreue der Christen und das bei manchem hervortretende Verlangen nach dem Martyrium, wie es z. B. auch bei jenem Lucius und dem Dritten in c. 2 sichtbar ist, recht unbequem geworden sein. Nach Lucian a a. O. c. 14. lässt der Statt-

halter von Syrien den Peregrinus, der als Christ gefangen genommen war, schliesslich frei laufen, *weil er es bald weghatte, dass der Mensch ein Narr war und in der Einbildung, sich Nachruhm zu erwerben, den Tod sogar gerne erlitten hätte* Nach Tertull. ad Scap. c. 5 aber rief ein Proconsul Asiens, als bei einer Untersuchung gegen die Christen eine ganze Gemeinde sich zum Bekenntnis drängte, die unwilligen Worte aus: *Elende, wenn ihr sterben wollt, so habt ihr dazu Abgründe oder Stricke!* Und gar mancher Märtyrerbericht (z. B. der des Polykarp bei Euseb. K. G. IV, 15) lässt deutlich erkennen, wie gerne oft die Regierenden der peinlichen Aufgabe überhoben gewesen wären, die christlichen Bekenner zum Tode führen zu lassen. Und so mag auch der von Justin hier berichtete halb ärgerliche halb spöttische Einwurf gegen die christliche Bekenntnisfreudigkeit aus Anlass eines ähnlichen Vorfalls, wie der in c. 2 erzählte thatsächlich von Seiten eines römischen Beamten gefallen sei. Justin aber greift ihn auf, um zu zeigen, dass es nicht Eckel und Ueberdruss am Leben sei, was den Christen solchen Bekennermut gebe, sondern ihr Wahrheitsinn und das Bestreben, durch ihre heldenhafte Haltung die über das Christentum und die angeblichen Laster der Christen bestehenden falschen Meinungen zu zerstreuen, vgl. c. 12.

Cap. 4. 1. Aehnlich sagt Athenagoras, einer der apologetischen Nachfolger Justins, in seiner Supplic. c. 24: *Die Engel sind von Gott ins Dasein gerufen, um für die einzelnen Teile seiner herrlichen Schöpfung zu sorgen. . . . Die grosse Mehrzahl blieb dem Berufe treu, zu dem sie Gott geschaffen und geordnet. . . . Ein Teil aber wurde übermütig vermöge der ihnen innewohnenden Freiheit und ihrer Machtstellung, nämlich der Fürst der Materie und ihrer Erscheinungsformen,* (ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων), *sowie andere von den über diese erste Grundlage* (στερέωμα) *Gesetzten . . . . Die letzteren verfielen der Leidenschaft für Jungfrauen und wurden als Fleischesknechte erfunden, während jener sich pflichtvergessen und untreu bewies in der Verwaltung dessen, was ihm anvertraut war. Von den sich an Jungfrauen Hängenden wurden die sogenannten Giganten* (d. h. wie aus c. 25 hervorgeht, die Dämonen) *erzeugt.* Justin wie Athenagoras hatten hier ausser der bekannten Stelle Genes. 6, 2—4 wohl auch die Erzählung des jüdischen, aber auch in christlichen Kreisen vielgelesenen (vgl. Judä 9. 14) und bald auch in christlichem Sinne überarbeiteten apokalyptischen Buches Henoch vor Augen, wo es Abschn. II u. a. heisst: *Und es geschah, nachdem die Menschenkinder sich gemehrt hatten in diesen Tagen, dass ihnen herrliche und schöne Töchter geboren wurden. Und als die Engel, die Söhne des Himmels,* (sie werden oft auch «Wächter der Welt» genannt) *sie erblickten, entbrannten sie in Liebe zu ihnen und sprachen zu einander: Kommt, lasset uns für uns Weiber auswählen aus dem Geschlecht der Menschen und uns Kinder zeugen . . . . Dann schworen sie alle einander und verpflichteten sich durch Verwünschungen das auszuführen. Ihre Zahl betrug zweihundert . . . . Ihr Führer war Samjaza . . . . Dann nahmen sie Weiber, wie sie einem jeden gefielen, lehrten sie Zauberei, Beschwörungen und das Teilen von Wurzeln und Bäumen* (vgl. Alraunen und Springwurzeln, Wünschelruten). *Und die Weiber empfingen und gebaren Riesen, deren Länge 300 (oder 3000) Ellen war. Diese verschlangen allen Erwerb der Menschen, bis es unmöglich wurde sie zu ernähren. Da wandten sie sich gegen Menschen, um sie aufzufressen, und begannen zu erlegen Vögel, Tiere, Gewürm und Fische, ihr Fleisch zu essen eins nach dem andern und zu trinken ihr Blut. Ueberdies lehrte Azazel die Menschen Schwerter und Messer, Schilde, Brustharnische machen, Spiegel, Armbänder, Schmuck, Schminke bereiten und gebrauchen, die Augenbraunen verschönern, Edelsteine, Färbstoffe, Metalle verwenden. Und es ward eine grosse Gottlosigkeit und viele Hurerei, und sie sündigten und verderbten alle ihre Wege u. s. w.* (zumal, da sie von den abgefallenen Engeln in allem möglichen Aberglauben und in Verbrechen unterrichtet wurden.). *Da blickten Michael, Gabriel, Surjan und Urjan vom Himmel, und sahen das viele Blut, das auf der Erde vergossen wurde, und all das Unrecht, das auf der Erde verübt wurde. Und sie sprachen u. s. w.* Vgl. A. G. Hoffmann, das Buch Henoch 1833 I. S. 99 ff. A. Dillmann, Das Buch Henoch 1853, S. 3 f.

Ich vermute übrigens, dass Justin ausserdem hier die Ausführungen seines Vorgängers Aristides c. 8 als Vorlage benutzt hat. Dieser weiss freilich nichts davon, dass die Götter der Hellenen gefallene Engel Gottes sind und die Dämonen ihre mit menschlichen Weibern gezeugten Söhne. Aber er weiss, dass die thörichten und ruchlosen Vorstellungen von den Göttern für die Hellenen Anlass geworden

sind. *die Ehe zu brechen und Unzucht zu treiben, zu rauben und alles Böse, Hässliche und Abscheuliche zu thun .... Und siehe, wegen der Verruchtheit dieses Irrtums sind den Menschen anhaltende Kriege widerfahren und grosse Hungersnöte und Entblössung von Allem.* Justin vervollständigt sonach die Darstellung des Aristides, indem er als die Erreger dieses verderblichen Irrtums die gefallenen Engel und die Dämonen aufzeigt, vgl. über seinen Dämonenglauben I, 5. A. 2.

Cap. 5. 1. Ueber die Unnennbarkeit oder Namenlosigkeit Gottes vgl. I. 6. A. 2. 10, A. 1. 63, A. 3. und ausserdem II, 10. 12. 13.

Unsre Stelle ist sodann für die Christologie Justins in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal wird hier (vgl. auch Dial. c 62 und 129) vom Christus-Logos ausgesagt, dass er πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν (τῷ πατρὶ πάντων) καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε war, d. h. dass er, bevor es Geschaffenes gab, erstens Gott als Eigenschaft, nämlich als Vernunftkraft innewohnte, und zwar wohl von Ewigkeit her, zweitens aber gezeugt wurde, d. h. Persönlichkeit oder ein vom Vater aller Dinge gesondertes eigenes Leben in dem Augenblicke erhielt, als Gott sich seiner zur Schöpfung und Ordnung der Welt zu bedienen beschloss (etwas anders erklärt Engelhardt, S. 119). — Semisch II, S. 278 bemerkt deshalb, wie mir scheint, mit Recht, dass Justin ihm sonach wohl als einer Eigenschaft Gottes, nicht aber als selbstständiger Persönlichkeit Ewigkeit zuschreibe, und dass Tertullians Wort, adv. Hermog. 3, *fuit tempus, cum filius non fuit*, das später von Arius vertreten wurde, auch Justins Meinung ausdrücke. Wenn daneben andere, wie neuestens Paul, Jahrb. f. prot. Theol. 1886, S. 684, in unsrer Stelle auch für die athanasianische Auffassung, dass der Sohn von Ewigkeit mit dem Vater eins sei als von Ewigkeit durch ihn gezeugt, die Möglichkeit gegeben sehen, so verkennen sie die bedeutungsvolle Unterscheidung welche Justin zwischen συνὼν und γεννώμενος durch das καὶ . . . καὶ . . . und zugleich durch die Voranstellung des συνὼν macht. Semisch, S. 282 hat auch ganz richtig bemerkt, dass, wenn Justin den Logos vom Vater *gezeugt* (vgl. Dial. 62: ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα und I, 21. πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ) oder *geboren*. (πρωτότοκος τοῦ θεοῦ I, 23. 33. 46. 63) nennt, die Zeugung oder Geburt nur eine Analogie sei, durch welche er den Hervorgang des Logos aus Gott zu versinnlichen suche; wie er denn auch Dial. c. 61 zu diesem Zweck noch andere Analogieen beiziehe (wer ein vernünftiges Wort spreche, erzeuge Vernunft, ein Feuer, an dem ein anderes sich entzündet, zeuge Feuer, ohne dass in beiden Fällen von einem Abtrennen eines Teils vom Ganzen die Rede sein könne, also eine Art Emanationstheorie, nur dass Justin an verschiedenen Stellen z. B. Dial. c. 61. 100. 128 die Zeugung des Logos als freie Willensthat Gottes darstellt).

Wenn er ihn aber *allein im eigentlichen Sinne* (μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, vgl. I, 23) Sohn Gottes oder Dial. 105, wie Joh. 3, 16, seinen *Eingeborenen* (μονογενής) nennt, so wird damit im Vergleich zu andern τέκνα τοῦ θεοῦ die Einzigartigkeit seines Verhältnisses zu Gott, dessen Kraft und Wesen sich in ihm wie in einem Sohn wiederspiegeln, ausgedrückt, wobei freilich nicht übersehen werden darf, dass Justin, wie von dem athanasianischen Dogma der ewigen Zeugung des Sohnes aus Gott, so auch von dem seiner völligen Wesensgleichheit mit Gott noch weit entfernt ist, vgl. c. 6 A. 2 und Dial. c. 56. 126.

Das andere, was uns für Justins Christologie an unsrer Stelle besonders bemerkenswert erscheint, ist seine Auslegung des Christusnamens: Christus heisst ihm nämlich nicht sowohl Jesus, in dem die messianischen Hoffnungen der Propheten erfüllt waren, als vielmehr schon der vorgeschichtliche Logos Gottes und zwar darum, weil er zu seiner Aufgabe der Weltschöpfung und Weltregierung von Gott mit göttlicher Kraft und Majestät ausgestattet und gleichsam zum Herrn und König der Welt gesalbt worden sei, wie er schon I. 12 *der königlichste und gerechteste Herrscher* genannt worden ist, *den wir nach Gott, seinem Erzeuger, kennen.* Uebrigens ist das, meint Justin, so wenig ein sein Wesen erschöpfender Name als die Bezeichnung *Gott* das Wesen des Vaters erschöpft, sondern nur ein unvollkommener menschlicher, wenn auch uns angeborener Begriff für ein hoch über uns stehendes und darum für uns nie vollkommen erkennbares Wesen. — Diese ganze Auseinandersetzung aber zeigt aufs allerdeutlichste, wie sehr Justin und seiner Zeit bereits das greifbare geschichtliche Bild des Jesus,

der sich als den Messias bekannte, entschwunden oder vielmehr durch das blendende Licht, das von dem vorgeschichtlichen, metaphysischen Christus ausging, überstrahlt war.

2. Haben die Engel, welche zu Wächtern der Welt und der Menschheit gesetzt waren (vgl. II, 4. A. 1) durch ihre Vermischung mit menschlichen Weibern die Dämonen hervorgebracht und die Menschen zum Bösen verleitet, so ist der oberste der Diener Gottes (vgl I. 6. A. 2 und c. 63 A. 3) und sein Sohn, Christus, in dem von der Jungfrau geborenen Jesus (dessen Name, eigentlich = Gotthilf, nach Mt. 1,21 als *Erlöser* gedeutet wird) Mensch geworden, um die Macht der Dämonen über die Menschen zunächst (vgl. 1. Joh. 3,8) dadurch zu brechen, dass er, wie c. 10 ausgeführt wird, den dafür empfänglichen Menschen zur vollkommenen Wahrheits- und Gotteserkenntnis verhilft, später aber, nachdem er vom Kreuz zum Himmel emporgestiegen, das Strafgericht über die bösen Engel, Dämonen und Menschen abzuhalten, vgl. c. 6. Damit ist die I, c. 46, 4 in Aussicht gestellte weitere Ausführung über den Zweck seiner Erscheinung in der Welt geliefert.

Hatte sich Justin zum Erweis der sittlich befreienden Wirkung der Lehren des Christus I, 14 nicht nur auf deren sittlichen Gehalt sondern auch auf die Thatsache des sittlich reinen Lebens der Christen berufen, so erweist er hier seine antidämonische Mission und Kraft nicht durch die Behauptung, dass er selbst Dämonen ausgetrieben habe, sondern durch die notorische Thatsache, dass viele seiner Anhänger noch immer (vgl. Mc. 6, 7) die Macht besitzen in seinem Namen selbst solche Dämonische, die aller Kunst der Aerzte oder Beschwörer vorher gespottet haben, zu heilen. Dabei verdient aber hervorgehoben zu werden, wie sehr sich Justin, der auch im Dialog. c. Tryph. des öfteren von dieser Gabe spricht z. B. cc. 76. 85. 121, hier vor jeder Uebertreibung dieser auch von andern Kirchenvätern bis auf Augustinus mit Vorliebe zu Gunsten des Christentums angeführten Thatsache ins Wunderhafte hütet.

C. 6. 1. Die schwierige Stelle zu Anfang unsres Cap. διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν, habe ich im Anschluss an Otto's und Kimmel's (s. Otto z St.) Erklärung übersetzt, wobei ich σπέρμα als *Aussaat* fasste und durch das Consequens *Wachstum* wiedergab. Eine andere beachtenswerte Erklärung gibt Ludw. Duncker, Zur Geschichte der chr. Logoslehre, in den Göttinger Studien 2. Abt. 1847 S. 1151; nach ihm besagen die Worte: *um des Samens der Christen willen, den er als (wirkende) Ursache in der Natur erkennt,* dass der den Christen innewohnende göttliche Lebenskeim (vgl. I. 32 *die an ihn glaubenden Menschen, in denen der Same aus Gott, der Vernunftgeist wohnt,*) der thätige Grund oder Zweck der Welt und ihrer Erhaltung sei. Jedenfalls spricht Justin hier den Gedanken aus, den sein Vorgänger Aristides (XVI 1. 6.) in die Worte fasst: *Und weil sie die Wohlthaten Gottes gegen sie erkennen, siehe, so dauern um ihretwillen die Schönheiten, die in der Welt sind, fort. . . . Und es besteht für mich kein Zweifel, dass wegen des Gebetes der Christen die Erde (noch) besteht.*

οὐχ ὡς Στωϊκοί | Nach der heraklitisch-stoischen Vorstellung ist die Welt aus dem Urfeuer, das aus sich Luft, Wasser und Erde niedergeschlagen hat, entstanden und wird nach Ablauf des gegenwärtigen grossen Weltjahrs mit Notwendigkeit wieder durch einen Weltbrand (ἐκπύρωσις) vernichtet und in feurigen Dunst zurückverwandelt werden, aus dem dann wieder eine neue Welt eben derselben Art wie die vorige sich bilden wird, vgl. Zeller, Philos d. G. 4 Bd.[3] S. 152 ff. Windelband, Gesch. d. alt. Philos.[2] S. 188. Was Justin ebenso, wie seinem Schüler Tatianus, Orat. cc. 3. 6. 25, an dieser Vorstellung unwürdig erscheint, ist das Zwecklose einer solchen Katastrophe, die nach den Stoikern kein göttliches Weltgericht, sondern ein nach unabänderlichen Gesetzen verlaufender Naturprozess ist und zu weiter nichts als einem endlosen Kreislauf der Dinge (ἡ εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολή) führt.

2. ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ, gemeint ist die stoische Metaphysik, welche mit ihrer streng monistischen Tendenz alles, auch das menschliche Handeln, nach einer unverbrüchlichen Notwendigheit, nach einem festverketteten Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen geschehen lässt und nach ihrer durchaus materialistischen Grundlage das Dasein unkörperlicher Wesen

leugnet, nur körperlichen Wesen Wirklichkeit zugesteht und daher auch die Gottheit und die menschliche Seele für Körper erklärt. Denn wenn gleich der Gott der Stoiker die alles durchdringende vernünftige Kraft (λόγος) und die menschliche Seele ein Teil oder Ableger dieser Kraft heisst, so sind doch beide materieller Natur, sie bestehen in Feuer oder in einem feurigen Hauch (πνεῦμα). Dieser Materialismus wie jener Determinismus der stoischen Metaphysik erschienen Justin also gleich verwerflich und unvereinbar mit einer gesunden religiösen und sittlichen Weltanschauung, ja mit ihrer eigenen Sittenlehre. Denn, wenn diese die Willensfreiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun zur Voraussetzung hat und als Ideal die Unabhängigkeit des Wollens und Handels von den vernunft- oder naturwidrigen Affekten aufstellte, so befand sie sich in Widerspruch mit dem Begriff der εἱμαρμένη d. h. der Naturnotwendigkeit oder absoluten Determination alles Geschehens ebenso wie mit der Annahme der Einheitlichkeit und Vernünftigkeit alles Seins, die naturwidrige und vernunftwidrige Erscheinungen überhaupt ausschliesst, (vgl Windelband a. a. O. S. 185.). Und so wirft denn Justin nicht ohne Grund der stoischen Metaphysik vor, dass auf ihrer Grundlage nicht eigentlich von Tugend und Laster, Gut und Böse, und auch nicht von einem Gott des Guten geredet werden könne, während er von der stoischen Ethik überall und so gleich c. 7 mit grosser Achtung redet.

C. 7. 1. Wenn Justin den Heraklit von Ephesus (gestorben um 470 v. Chr.), der fast 200 Jahre vor dem Gründer der stoischen Schule Zeno gelebt hat, den Stoikern zurechnet, so hat er dazu ein gewisses Recht, weil Zeno und seine Nachfolger vielfach an Gedanken Heraklits angeknüpft haben. Dass er von tiefer Verehrung für ihn wie für Sokrates erfüllt war, geht schon aus I, 46 hervor. Diese Verehrung galt aber gewiss weniger seiner Metaphysik (vgl. die vorige Anm.) als seiner ganzen geistig und sittlich-bedeutenden Persönlichkeit. Besonders ansprechen musste ihn, dass Heraklit dem Monotheismus zuneigte, und die Bilderverehrung, die blutigen Opfer und die Dionysosmysterien angriff, sodann dass er vom Menschen verlangte, er solle, anstatt sich seinen Sinnen anzuvertrauen, in der Erscheinungen Flucht durch vernünftiges Denken das göttliche Gesetz, den λόγος aufsuchen (πάντα κατὰ τὸν λόγον γίγνεσθαι), dass er lehrte, *alle menschlichen Gesetze nähren sich von einem, dem göttlichen*, (Fr. 91) und dass in Unterwerfung unter dieses göttliche Weltgesetz alles menschliche Glück bestehe. Und wenn er vollends klagte, dass die Menschen kein Verständnis für die ewige Wahrheit haben, so offen sie auch zu Tage liege (Fr. 2), dass sie taub für die Wahrheit seien, auch wenn sie ihnen zu Ohren komme, dass sie, unverständig wie sie seien, sich an das Gerede der Sänger und an die Meinungen des Pöbels halten, so begreift man (vgl. I. 2, A. 1. 54) wohl, dass Justin in alldem schon die Stimme eines Christen zu vernehmen glaubte, und dass er, vielleicht auf den 4. der unechten Briefe Heraklits sich stützend, annehmen konnte, auch er sei als angeblicher Atheist ein Märtyrer seiner Wahrheitsliebe geworden, wie er es I. 46 schon angedeutet hat und an unsrer Stelle noch deutlicher ausspricht, wenn er das μεμισῆσθαι καὶ πεφονεῦσθαι auch als sein Schicksal bezeichnet. Geschichtlich steht freilich nur fest, dass Heraklit bei seiner schroffen aristokratischen Parteistellung die Gunst seiner demokratisch gesinnten Mitbürger verloren hatte und dass sein Freund Hermodor verbannt worden war, vgl. über ihn Zeller I[5], 625 ff. Windelband, S. 35 ff. Und auch Justins apologetischer Nachfolger Athenagoras, der sonst vielfach in seinen Fussstapfen geht, weiss nur, dass Heraklit, als des Wahnwitzes beschuldigt, aus Ephesus verbannt worden sei; vgl. Supplic. c. 31. Tatian, Justins Schüler, aber spricht zwar Orat. c. 3 wohl von dem Tode Heraklits, aber nicht als von einem Martyrium, sondern als der Folge einer von dem Philosophen eigenmächtig, mit Umgehung des Arztes vorgenommenen Behandlung seiner Wassersucht. Darum müsste es immerhin auffallend erscheinen, wenn Justin als Heraklits Martyrium seine Hinrichtung und nicht etwa bloss seine Verbannung bezeichnet haben sollte, vgl. das Folgende.

2. Καὶ Μουσώνιον δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς καὶ ἄλλους. C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Anhänger der stoischen Schule, mit Thrasea Paetus befreundet, wurde von Nero 65 n. Chr. verbannt (Tac. Ann. 15, 71. Dio 62, 27), vermutlich

von Galba zurückgerufen (vgl. Tac. Hist. 3, 81), stand in Achtung bei Vespasian (Dio 66, 13) und Titus und erlebte wohl noch Trajans Regierung; vgl Zeller IV[3], S. 429 f.

Da somit das πεφονεῦσθαι weder auf Heraklit noch auf Musonius passt, wohl aber von beiden berichtet wird, dass sie verbannt worden seien und ein Irrtum in Bezug auf Musonius, den Justin ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς, d. h. nach I, 31, 2 hier allerdings nicht *einen Zeitgenossen*, sondern *einen Angehörigen der neueren Zeit* nennt wenig wahrscheinlich ist, so vermute ich dass statt πεφονεῦσθαι zu lesen ist πεφυγαδεῦσθαι. Noch Vespasian und Domitian verhängten über die Philosophen und zwar namentlich über die Stoiker, in denen sie Doctrinäre der republikanischen Opposition nach Catos Muster zu sehen glaubten, die Verbannung, vgl Dio 66, 13: καὶ πάντας αὐτίκα τοὺς φιλοσόφους ὁ Οὐεσπασιανὸς πλὴν τοῦ Μουσωνίου ἐκ τῆς Ῥώμης ἐξέβαλλεν; Sueton Domit. 10: *philosophos omnes urbe Italiaque summovit.*

Die nachfolgende Begründung *Denn, wie wir gezeigt, haben die Dämonen immer sich bemüht u. s. w.* verweist mit dem ὡς ἐσημάναμεν u. E. wie προέφημεν in c. 3, ὡς προέφημεν c. 6 und c. 7, auf Apol. I und zwar hauptsächlich auf I, 5, daneben aber wohl auch auf I, 10. 12. 14 und II, 1. 6 zurück. Dort war Sokrates als ein besonders klares Beispiel des alten Hasses der Dämonen gegen die Liebhaber der Vernunft und dort war als Grund dieses Hasses auch schon ihre Entlarvung durch vernunftgemässe Betrachtung (λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς) angeführt und dort war auch schon dem λόγος eines Sokrates αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθείς d. h. der in Jesus Christus Mensch gewordene Vernunftgeist selbst, gegenübergestellt worden.

3. Es erhellt schon aus früheren Stellen wie I, 5. 46., dass Justin die Vernunft des einzelnen Menschen nur als einen Ableger oder Teil der Welt- oder Gottesvernunft betrachtet hat. Er schliesst sich hierin mit der Popularphilosophie seiner ganzen Zeit (vgl. I, 2, A. 1.) der Anschauung Heraklits, Platons und der Stoiker an, die alle im Weltprozess den λόγος zur Darstellung kommen sehen und diesen auch wiederfinden in der geistigen Natur (νοῦς, λόγος, λογιστικόν) des Menschen. Denn nach dem Grundsatz γιγνώσκεται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον muss, wenn überhaupt Erkenntnis möglich sein soll, die erkennende Kraft im Menschen ihrer Substanz nach der Weltseele gleich oder wenigstens ähnlich sein (vgl. z. B. Plat. Phileb. 30. A.). Die Vernunft ist also das, was den Menschen mit dem Göttlichen verbindet, ihm allein Wahrheit erschliessen, ihn das Richtige finden und treffen lassen kann; darum heisst sie auch (vgl. I. 2. A. 1.) ἀληθής oder ὀρθὸς λόγος (vgl. c. 6.) und auch Aristoteles bezeichnet die Tugend als ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον oder μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου; vgl. M. Heinze, die Lehre von Logos 1872 S. 57, 69, 76 ff. Und auch die Stoiker, wenn sie gleich die Macht, welche die Welt bildet, trägt und beherrscht, sich materiell als feurigen Hauch oder Wärme vorstellen (vgl. II, 6. A. 2), fassen sie doch nicht als blind wirkende, sondern als vernünftige Kraft, und sie nennen diese nach vernünftigen Zwecken wirkende Bildungskraft der Welt gerne den λόγος σπερματικός d. h. die Vernunft, welche die Keime von allem enthält oder die in Keimen (den Zellen der modernen Naturwissenschaft vergleichbar) über das Weltganze ausgestreut ist und aus ihnen alles individuelle Leben mit innerer Gesetzmässigkeit sich entfalten lässt. Vgl. Heinze S. 107 ff., Zeller IV, S. 159.

Justin nimmt nun diesen Begriff des λόγος σπερματικός aus der stoischen Philosophie herüber; aber, wenn ihn, schon ehe er Christ geworden war, das religiöse Bedürfnis zu Platons überweltlichem Gotte geführt und abgehalten hatte, Gott mit den Stoikern in der Welt aufgehen zu lassen, ebenso wie ihn sein sittlich-religiöses Gefühl vor ihrer Annahme eines alles Geschehen und auch das menschliche Handeln beherrschenden Verhängnisses (εἱμαρμένη) zurückhielt, so gewinnt jener stoische Begriff bei ihm eine wesentlich veränderte Bedeutung. Denn einmal ist ja bei ihm, wie bei Philon (vgl. I. 63 A. 3) der Logos nicht mehr Gott selbst, sondern vom höchsten, über der Welt stehenden Gott nur abgeleitet (vgl. II. 13.) und von ihm verschieden. Sodann tritt bei seinem λόγος σπερματικός die physikalische Bedeutung ganz zurück hinter die anthropologische. Der Logos

Gottes, *die erste Kraft nach Gott, dem Vater des Alls und Herrn, und sein Sohn* (vgl. 1, 52 und II, 10 a. E.), heisst ihm λόγος σπερματικός, sofern sein Wesen und Walten in dem jeder Menschenseele eingepflanzten Keime oder der Anlage eines höheren geistigen Lebens, insbesondere sofern es in dem natürlichen Gottes- und sittlichen Bewusstsein der Menschen sich kundgibt. Dieser allen Menschen innewohnende Keim oder Same der göttlichen Vernunft (a. u. St. τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου, oder II, 13: ἐνοῦσα ἔμφυτος τοῦ λόγου σπορά), der auch ein Abbild (μίμημα) und ein Teil (μέρος) derselben genannt werden kann, sofern sie in ihm, wenn auch unvollkommen, sich wiederspiegelt (II 13. a. E.) und sofern sie als Gesammt- oder Weltvernunft (ὁ πᾶς λόγος c. 7, τὸ λογικὸν τὸ ὅλον c. 10) zur Vernunftausstattung des einzelnen Menschen sich wie das Ganze zum Teil verhält, ist in den einzelnen Individuen nach Massgabe ihrer ganzen Organisation verschieden entwickelt (κατὰ δύναμιν δοθέν vgl. Mt. 25, 15) und hat, wenn er gleich aus dem Einen Logos stammt, in jedem menschlichen Individuum sein besonderes Leben, so dass begreiflich ist, wenn einzelne Geister, wie Heraklit, Sokrates u. a. zu tieferer und reinerer Gotteserkenntnis durchdrangen als die andern (vgl I, 46 II, 7, 10, 13). So hatten auch die Stoiker neben dem alles durchdringenden Einen λόγος σπερματικός von vielen λόγοι σπερματικοί oder Keimformen des Logos geredet (vgl. Zeller a. a. O. S. 159. Duncker a. a. O. S. 152 f.).

Leicht ersichtlich aber ist, wie durch diese von Justin eigentümlich modifizierte Lehre von dem der Menschheit immanenten göttlichen Logos, dessen ganzes Streben darauf gerichtet ist, diese durch Entwickelung ihrer religiösen und sittlichen Erkenntnis in das rechte Verhältnis zu dem überweltlichen Gott zu setzen, eine glückliche und fruchtbare Anknüpfung des Christentums an eine in den gebildeten Kreisen weitverbreitete philosophische Anschauung gewonnen war. Aehnliches hatte auch der Verf. der Apostelgeschichte in der Rede des Paulus zu Athen Act. 17, 16 ff. versucht. In seiner Lehre von den Dämonen (vgl. c. 4 f.) und der menschlichen Willensfreiheit besass Justin zugleich das Mittel zu zeigen, warum das Christentum sich mit der durch den immanenten Logos vermittelten Wahrheitserkenntnis einzelner hervorragender Geister als einer vielfach getrübten und widerspruchsvollen nicht zufrieden geben konnte, sondern sich auf eine neue und vollkommenere, allgemeine Offenbarung des überweltlichen Gottes durch den menschgewordenen Logos-Christus selbst berief, in dem nicht bloss eine individuelle und darum immer unvollkommene menschliche Wiederspiegelung der göttlichen Vernunftkraft, sondern diese selbst in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit und damit volle, widerspruchslose Wahrheitserkenntniss zu finden sei (vgl cc. 10—13). Und eine solche neue Offenbarung musste um so notwendiger erscheinen, je erhabener und weltferner der *ungezeugte und unnennbare* Gott ist, den Justinus sich in der Weise Platons und Philons (vgl. I, 63, 3. II, 10.) vorstellte, zugleich aber um so begreiflicher, je deutlicher sie die für uns Menschen erkennbarste Seite des göttlichen Wesens erwies: die Menschenliebe Gottes (vgl. I, 10, 44.), der ja auch um der Menschen willen die Welt erschaffen (II, 4 vgl. I, 10. 2). Sonach konnte die Behauptung, dass der Logos, der einst das Organ der göttlichen Weltschöpfung, dann der Gesandte Gottes und das Subjekt aller Gotteserscheinungen (vgl. I, 63, 3) und zugleich der in jedem Menschen wirksame Vernunftgeist war, zur Wiederbringung des Menschengeschlechts (vgl. I, 23) in Menschengestalt als göttlicher Lehrer erschienen sei, um auch die Leiden der Menschen zu teilen und sie zu heilen (II, 13), wohl auf das Verständnis und die Würdigung hellenisch gebildeter Leser Anspruch erheben. Vgl. auch Engelhardt, S. 107—116.

C. 8. 1. Ueber die Wiedereinsetzung dieses Kapitels, das in den neueren Ausgaben als C. 3 erscheint, in seine ursprüngliche und richtige Stelle vgl. zu 3, 1. Wie ungezwungen sich die Beziehung seines Anfangs auf die am Ende des vorigen C. genannten Dämonendiener ergibt, wird jedem unbefangenen Leser unsrer Uebersetzung einleuchten.

2. Der Cyniker Crescens, der hier als Zerrbild eines Philosophen (φιλόψοφος καὶ φιλόκομπος), als Beispiel für die paradoxe Thatsache, dass die Dämonen selbst unter den Philosophen Werkzeuge ihres Hasses gegen das

Christentum zu finden wissen, aufgeführt ist, wird auch von dem Justin zeitlich und persönlich nahestehenden Apologeten Tatianus in seiner «Rede an die Griechen» c. 19 gegeisselt: *Crescens, der sich in der Hauptstadt eingenistet hatte, überbot alle in Knabenliebe und war ganz von Geldgier erfüllt. Er, der den Tod verachten wollte, fürchtete ihn in Wahrheit so sehr, dass er dem Justinus wie mir den Tod, als wäre er ein Uebel, zu bereiten sich bemühte, weil jener in Verkündigung der Wahrheit die Philosophen als Lecker und Gleissner mit (mir) aufzeigte* (συνήλεγχεν). Wie Crescens diese Absicht zu verwirklichen suchte, gibt Justin an, wenn er berichtet, dass jener die Christen angeschuldigt habe, Atheisten und Majestätsverbrecher zu sein. Dass es ihm aber nicht gelungen ist, seinen Zweck zu erreichen, kann man aus den obigen von Tatian nach seiner Entfernung aus Rom niedergeschriebenen Angaben schliessen, die nur von einem Versuche reden. Wahrscheinlich ist auch Justin durch einen Ortswechsel (das nach der Apologie geschriebene Gespräch mit Tryphon hat zum Schauplatz nicht Rom, sondern eine griechische Stadt, Eusebius nennt sie Ephesus) den bösen Absichten des Cynikers entrückt worden. Dass bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom («es ist aber das zweitemal, dass ich jetzt mich in Rom aufhalte» gibt Justin im Verhöre vor dem Stadtpräfekten Rusticus an, Otto III. S. 272) Crescens seine Angriffe erneuert und dadurch Justins Anklage und Hinrichtung (zwischen 163—167 n. Chr. s. zu c. 1, A. 1.) veranlasst habe, ist unerweislich, die Märtyrerakten Justins wissen jedenfalls nichts davon.

Eusebius freilich stellt K. G. IV, 16 und in seinem Chronikon Justins Martyrium als durch die Verdächtigungen des Cynikers veranlasst dar, indessen, wie mir scheint, mehr aus dem schriftstellerischen Interesse, für ihn einen bequemen und wirkungsvollen Abgang zu haben, und in der panegyrischen Absicht, den Märtyrer zugleich im Lichte eines Propheten erscheinen zu lassen, als weil er thatsächliche Anhaltspunkte dafür gehabt hätte. Denn er weiss für seine Darstellung nur die Voraussage Justins («dies Martyrium sagt der wahrhaft grosse Philosoph selbst in der besprochenen Verteidigungsschrift gerade so, wie es sich in nicht zu langer Zeit (ὅσον οὔπω) für ihn wirklich ereignen sollte, voraus») und jenen Bericht Tatians, den er übrigens nur unvollständig, mit Unterdrückung einer nicht unwichtigen Stelle (καθάπερ καὶ ἐμέ), wiedergibt, anzuführen. Dabei lässt er den Zeitpunkt seines Todes sehr im Unklaren Denn wenn er auch wohl der Meinung ist, dass dieser in die Regierungszeit der Kaiser M. Aurel und des L. Verus, denen ja Justin nach K G. IV, 16 und 18 vor seinem Tode eine zweite Schutzschrift für das Christentum übergeben haben soll, also jedenfalls in die Jahre 161—169 n. Chr. und in die Zeitnähe des Martyriums Polycarps gefallen sei, lässt er ihn doch «in nicht allzulanger Zeit» nach seiner ersten dem Kaiser Pius übergebenen Apologie eintreten, in der ja eben jene Voraussage seines Todes sich findet Und in seiner Chronik scheint er in einem Atem des Auftretens des Crescens und des Todes Justins Erwähnung gethan zu haben. Denn sowohl der armenische Uebersetzer wie des Eusebius Bearbeiter Hieronymus äussern sich, (vgl. A. Schöne, Euseb. Chr. II, S. 170 f.) der erste zum J. 2168 Abrahams (Olymp 233, 1). der zweite zum J. 2170 Abr. der Sache nach übereinstimmend: *Crescens cynicus agnoscitur, qui Justino nostri dogmatis filosofo, quia se gulosum et praevaricatorem filosofiae coarguebat, persecutionem suscitavit, qua ille gloriose pro Christo sanguinem fudit*» woraus mit Benutzung der entsprechenden, aber ungenauen Wiedergabe des Syncellus 663, 6 zu schliessen ist, dass Eusebius selbst etwa geschrieben hatte: Κρήσκης κυνικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο (Harnack: ἀνεγνώσθη?) ὃς Ἰουστίνῳ τῷ καθ' ἡμᾶς φιλοσόφῳ τὸν μαρτυρικὸν συνεσκεύασε θάνατον ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ ὡς λύχνος καὶ ἀπατεών. Diese Notiz der Chronik besagt im Grunde das Nämliche wie die Angabe der K. G., nur dass die Gefahr für den Leser hier noch grösser ist als dort, durch die (hier im Relativsatz angefügte) Bemerkung über den Tod Justins zur Meinung verleitet zu werden, als ob dieser unmittelbar mit dem Auftreten des Crescens verknüpft wäre und zeitlich damit zusammenfiele, ein Irrtum, dem schon Syncellus verfallen ist.

Dieser Sachverhalt erklärt sich, wie A. Harnack, Texte und Unters. I. S. 142 f. gezeigt hat, einfach daraus, dass Eusebius wohl über das Auftreten des Crescens, nicht aber über den Tod Justins eine bestimmte Zeitangabe in seiner mutmasslichen Quelle, der Chronographie des Christen Sextus Julius Africanus, (aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrh.), der, zu Emmaus in Palästina angesiedelt, über

Justinus genauere Kunde erlangt haben konnte, gefunden und dass er in einem Relativsatz derselben aus eigener Wissenschaft oder Vermutung die Notiz über die Veranlassung des (später erfolgten) Todes Justins beigefügt haben wird. So wenig geschichtlichen Wert nun die letztere haben mag, so beachtenswert ist die Zeitangabe über das Hervortreten des Crescens. Denn da dieses Justins Apologie an Pius, wie aus der Erzählung unseres Kapitels von einer Disputation Justins mit Crescens erhellt, vorausgeht, gewinnt man für die Abfassungszeit derselben einen erwünschten Anhaltspunkt: sie wird, die Glaubwürdigkeit der Notiz des Chronikons vorausgesetzt, wenig später als dieses, also da nach v. Gutschmids Reductionsregel (Kleine Schriften I, S. 453 und 481) die Jahre 2168 und 2170 Abr. als 152 und 154 n. Chr. zu bezeichnen sind, in die Zeit 152—154 fallen, womit andere, in unserer Einleitung angegebene Anhaltspunkte so ziemlich übereinstimmen.

Nun scheint freilich Eusebius Chronik ausdrücklich einen andern Zeitpunkt für Abfassung und Uebergabe der justinischen Apologie an Kaiser Pius anzugeben, nämlich das Jahr 141 n. Chr. Denn es heisst bei dem Armenier zu Olymp. 230,1, bei Hieronymus zu dem J. 2157 Abr. *Justinus philosophus librum pro nostra religione scriptum Antonino tradidit*; und so hat noch Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1889 I, S. 101 diese Angabe als der Wahrheit (er setzt die Abfassung ins Jahr 138 n. Chr.) sehr nahe kommend bezeichnet. Dagegen hat A. Harnack a. a. O aus der ihr entsprechenden Angabe des Syncellus 662,10: Ἰουστῖνος φιλόσοφος προσηγορεύθη, ὃς ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς ὀρθοῦ λόγου βίβλον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ἐπέδωκε geschlossen, dass der Armenier und Hieronymus im Texte der eusebianischen Chronik eine ebensolche Fassung vorgefunden, aber die Worte προσηγορεύθη, ὃς nicht wiedergegeben haben. Diese aber enthalten gerade die geschichtliche Thatsache, auf die es ankomme; denn sie besagen, dass in dem Jahr 141 n. Ch. Justinus als Christ begrüsst worden sei, sie geben also die Zeit seines Uebertritts an; und in dem Relativsatze habe Eusebius gerade so, wie in der oben besprochenen Notiz zum J. 2168 Chr., nur eine orientierende Bemerkung über Justin, die mit der Jahreszahl nichts zu thun habe, gegeben. Die Notiz aber über die Zeit des Uebertritts Justins verdanke er ebenfalls Julius Africanus.

Ich möchte hingegen die Vermutung wagen, dass in der chronographischen Quelle des Eusebius, sei es neben den Worten Ἰουστῖνος φιλόσοφος προσηγορεύθη, sei es anstatt derselben, zu Olymp 230,1 die Bemerkung sich fand: Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς ὀρθοῦ λόγου βίβλον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ἐπέδωκε, und dass Eusebius, da er, mit des Aristides Apologie nur oberflächlich bekannt und irre geführt durch ihre wohl schon zu seiner Zeit verkürzte oder verdorbene Adresse: Αὐτοκράτορι Καίσαρι Ἀδριανῷ (statt Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ, vgl. R. Seeberg, Aristides S. 263 ff.), ihn in die Zeit des Hadrian neben den Apologeten Quadratus setzen zu müssen glaubte, die Angabe seiner Quelle corrigierte, indem er als den Verf. der einzigen ihm bekannten Apologie an Antoninus den Justinus einsetzte, wogegen er wohl die ursprüngliche dessen Apologie betreffende, neben ἐγνωρίζετο Κρήσκης stehende Notiz zum Jahr 2168 od. 2170 Chr. strich und durch eine Bemerkung über seinen Tod ersetzte. Dafür scheint mir zu sprechen, dass Eusebius, der dem Aristides in seiner Chronik (zum J. 2141 Abr. *Quadratus discipulus apostolorum et Aristides Atheniensis noster philosophus libros pro Christiana religione Hadriano dedere compositos*) zusammen mit dem ältesten Apologeten Quadratus nennt, als hätten sie gleichzeitig Hadrian ihre Schutzschriften übergeben, ihn in seiner K G. IV. 3 gewissermassen nur nachträglich und mit einer noch fühlbaren Unsicherheit erst dann erwähnt, nachdem er zuvor weitläufiger und offenbar aus zuverlässigerer Kenntnis von der Apologie des Quadratus an Hadrian gesprochen. Den Charakter einer erst nachträglich eingeschobenen Bemerkung trägt auch die Erwähnung des Aristides bei Syncellus p. 658. Τούτῳ καὶ Ἀριστείδης Ἀθηναῖος φιλόσοφος ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀκόλουθα τῷ αὐτοκράτορι προσεφώνησεν Ἀδριανῷ, die Schoene S. 166 Hg. ganz ausgelassen hat, eine Notiz, die ich nicht auf Eusebius, sondern auf einen späteren Chronographen, etwa auf Anianos zurückführen möchte, der (vgl. H. Gelzer, Julius Africanus und die byzantinische Chronographie I, S. 100, 115 f. II, 184 ff. 245 ff.) Eusebius und dessen Quelle (Africanus) zugleich benutzt hat.

Jedenfalls hat meine Hypothese den mehrfachen Vorteil, dass sie erklärt, warum

die Apologieen des Aristides und des Justin im Chronikon des Eusebius je an der unrichtigen Stelle erwähnt werden, und dass sie für die des Aristides eine bis jetzt vergebens gesuchte genauere Zeitbestimmung, nämlich 141 n. Chr. ergibt, welche so ziemlich mit der von Seeberg S. 248–250 aus anderen Gründen vermuteten übereinstimmt und zugleich die von mir wiederholt aufgezeigte Rücksichtnahme Justins auf das Werk seines Vorgängers erklärt.

3. ὡς ἀθέων καὶ ἀσεβῶν Χριστιανῶν ὄντων. So schlecht es gerade einem cynischen Philosophen anstand, die Christen Atheisten und Majestätsverbrecher zu nennen, so wohl berechnet war der Vorwurf, um den Fanatismus der Masse und die Aufmerksamkeit der Behörden zu erregen.

Der Vorwurf des Atheismus, der wie einst gegen Juden, nun auch gegen die Christen erhoben wurde, gründete sich auf den Abscheu der Anhänger des Monotheismus gegen das heidnische Götter- und Opferwesen (vgl. I, 6. 13), ein Abscheu, der ihnen als Irreligiosität, ja als Hass gegen das Menschengeschlecht ausgelegt worden ist und ihnen sogar die Beschuldigung des Tempelraubs (sacrilegium) einbrachte (vgl. Tertull. Apolog. 2), ohne dass man darum ἀθεότης und sacrilegium gleichsetzen dürfte. Justin glaubt den Vorwurf der ἀθεότης genugsam wiederlegt zu haben durch den Hinweis auf den reinen Gottesglauben, die innige Gottesverehrung und das daraus fliessende sittenreine Leben der Christen, wobei er freilich dem Begriff einen anderen Sinn (nämlich den der Gottesleugnung oder Gottlosigkeit) unterlegt, als die Masse damit verband, die darunter Götterleugnung oder Verachtung der Götter verstand.

Wohl gefährlicher noch war für die Christen der Vorwurf der ἀσέβεια oder laesa majestas, ein Vorwurf, der ebensowohl auf die Verweigerung der den römischen Göttern schuldigen Verehrung, wodurch die Hoheit des römischen Volkes selbst beleidigt werde, wie auf die Weigerung der Christen, beim Genius des Kaisers zu schwören oder sonst dem Kaiser göttliche Verehrung zu zollen, gegründet werden konnte, vgl. Neumann a. a. O. S. 27; Mommsen in Sybels hist. Zeitschr. 1890. S. 393 f. Gegen diesen Vorwurf glaubt Justin die Christen gesichert zu haben durch den Hinweis auf die Thatsache, dass sie gehorsame, ruhige und geordnete Unterthanen von staatserhaltenden Grundsätzen seien, die sogar regelmässig für den Kaiser beten, wenn sie auch Gott allein anbeten (vgl. I. 12. 17). Das letztere Eingeständnis darf man wohl auch in dem später folgenden Citat der platonischen Stelle finden. Denn Justin will dort wohl sagen: Der kann kein Liebhaber der Wahrheit (Philosoph) genannt werden, der, um dem Wahne der urteilslosen Menge zu schmeicheln, uns Christen es zum Verbrechen macht, dass wir, die Wahrheit mit Sokrates höher achtend als Menschen, göttliche Verehrung keinem Sterblichen, sondern nur Gott zugestehen.

Die Kühnheit, mit der Justin nach seiner Erzählung in öffentlicher Disputation dem cynischen Gegner des Christentums entgegen getreten ist, die stolze Verachtung, mit der er ihn und seine ganze Zunft behandelt, der Freimut, man möchte fast sagen, die grossherzige Vertraulichkeit, womit er hier sich an die Herrscher wendet und ihnen *die königliche Aufgabe* zuschiebt zwischen ihm, dem angeblichen Atheisten und Majestätsverbrecher, und Crescens, dem feilen und heuchlerischen Verteidiger von Thron und Altar, Richter zu sein, haben etwas Hinreissendes. Vgl. I. 12.

4. Vollkommene Gleichgültigkeit gegen die Dinge, welche den übrigen Menschen wertvoll und begehrenswert erschienen, selbst gegen Staat, Familie, Wissenschaft, Religion und Sitte, oder wenn der Ausdruck erlaubt ist, vollendete *Wursthaftigkeit* (τὸ μηδενὸς μέλειν) war in der That das höchste Ziel vieler dieser Bettlerphilosophen jener Zeit. Welch lächerliche Blüten jene ἀδιαφορία zuweilen trieb, zeigt z. B. Lucian in seinem Peregrinus c. 17. Vgl. Zeller, 2[4], S. 312. 4[3], S. 764 ff. Friedländer, Sittengeschichte Roms III, S. 637 f.

Dass sie der heiligen Begeisterung, mit der die Christen für die Wahrheit ihrer Lehren eintraten, als einer ganz unweisen Schwärmerei kühle Gleichgültigkeit, mitleidiges Lächeln oder auch derben Spott und schlechte Witze entgegen setzten und dabei es wohl auch nicht verschmähten, nach dem Beifall der Gasse zu haschen, lässt sich denken und macht uns die ehrliche Erbitterung Justins begreiflich, zumal wenn sich zu alledem noch, wie bei Crescens, Bösartigkeit hinzugesellte.

C. 9. 1. Der Zusammenhang des c. 9 mit c. 8, der von Maranus und Otto vermisst worden ist, liegt nicht nur in der Anknüpfung des neuen Gedankens an die vorhergehenden Ausführungen gegen Crescens durch die Worte ὑπὸ τῶν νομιζομένων φιλοσόφων, sondern im ganzen Inhalt unsres Cap., das den c. 7 angekündigten, c. 8. begonnenen Bericht über die Versuche der Dämonen, das Christentum zu discreditieren, fortführt. Denn, hat Crescens, ein Werkzeug der Dämonen, die Christen als Atheisten und Majestätsverbrecher verleumdet und dadurch den Namen eines Wahrheitsfreundes verscherzt, so werden ebenfalls von seiten vermeintlicher Philosophen noch andere Vorwürfe ins Feld geführt, um die Erhabenheit der christlichen Lehre herabzuwürdigen. Diese sind erstens: die christliche Sittenlehre bediene sich eines unangemessenen und niederen Motivs, der Furcht vor den Höllenstrafen, die allerdings c. 7 den Bösen in Aussicht gestellt wurden; zweitens: die Unbedingtheit und Allgemeinheit, welche die Christen für ihre sittlichen Vorschriften (als göttliche Gebote) in Anspruch nehmen, werde widerlegt durch die Erfahrungsthatsache, dass an verschiedenen Orten verschiedene sittlichen Anschauungen und Sitten gelten.

Interessant ist es, hier neben Crescens von noch andern philosophischen Bestreitern des Christentums zu vernehmen. Ob diese nur in gelegentlichen mündlichen Disputationen oder auch schon litterarisch, wie einige Jahrzehnte später der Platoniker Celsus, gegen das Christentum aufgetreten sind, muss dahin gestellt bleiben. Der erste Vorwurf kann von Geistes- und Gesinnungsverwandten des Cynikers Crescens, wird aber wahrscheinlicher von E p i k u r e e r n geäussert sein, die mit ihrer Leugnung einer göttlichen Weltregierung und der Unsterblichkeit sich in besonders scharfem Gegensatz zum christlichen Glauben befanden und wohl, wie vorher die Schrecken des Hades (vgl. z. b. die Grabschriften bei Friedländer III[5], 682 ff.), so auch die Höllenstrafen des Christentums verlacht haben werden. Dass Justin Epikur und seine Schule für Vertreter einer falschen Philosophie hielt, ergiebt sich aus cc. 6. 12. 15. Der zweite Einwand dürfte von philosophischen S k e p t i k e r n gemacht sein. Aehnliches hatte schon Karneades, das Haupt der neuen Akademie (213—129 v. Chr.), vorgebracht, und dass die philosophische Skepsis in Bezug auf die Allgemeingiltigkeit sittlicher Grundsätze bis ins Zeitalter Justins fortdauerte, beweisen die Skeptica bes. B. 10 und 11 des Sextus Empiricus, den neuerdings S. S e p p, Gymnasialprogr. v. Freising 1893, wieder mit dem Neffen Plutarchs und dem Freund des M. Aurel gleichgesetzt hat.

2. οἱ τούτοις συντιθέμενοι οὐκ ἄδικοι. Die Stelle ist m. E. weder von Maranus noch von den späteren Erklärern verstanden worden. Maranus meint, sie müsse, wenn sie einen Sinn geben solle, verändert werden in: οἱ τούτοις οὐ συντιθέμενοι ἄδικοι, Otto aber erklärt: *Cum legumlatores iniqui non sint, sed multa praeclare praecipiant dei logo accommodata, minime iniqui sunt qui his praeceptis obediunt.* Dabei wird verkannt, dass es sich nicht um die Rechtfertigung derer handelt, die den Geboten der Gesetzgeber oder Gottes nachkommen, sondern vielmehr um das gute Recht der Christen, von göttlicher Vergeltung zu reden.

Die einzig richtige, von den Texteswortenw wie von dem ganzen Zusammenhang geforderte Auslegung scheint mir zu sein: sowenig die Gesetzgeber, wenn sie das Böse bestrafen, im Unrecht sind, und sowenig Gott im Unrecht ist, wenn er διὰ τοῦ λόγου, d. h. wieder doppeldeutig: sowohl durch die uns angeborene wie durch die in Christus verkörperte Vernunft, fordert dass wir Menschen gut sein und gut handeln sollen, wie er selbst (vgl. Mt. 5, 45 f.), sowenig sind wir Christen im Unrecht, wenn wir es mit ihnen halten (συντίθεσθαι c. Dat. = beistimmen, beipflichten) und, wie den Guten Gottes Wohlgefallen, so den Bösen ewige Bestrafung verkündigen, vgl. I, 10, 12, 18, 43. II. 6. Wenn er Gott, den Vater, Gesetzgeber nennt, so hat Maranus mit Recht an die Stelle bei Philo. De sacrif. Abel. p. 152 erinnert: Νομοθέτης γὰρ καὶ πηγὴ νόμων αὐτός, ὑφ' οὗ πάντες οἱ κατὰ μέρος νομοθέται.

Im Uebrigen darf den Gegnern Justins wohl zugegeben werden, dass in der That in Justins Darstellung der christlichen Sittenlehre viel zu stark Lohn und Strafe und zu wenig die Liebe zu Gott und dem Guten selbst als sittliche Beweggründe hervortreten.

3. Καὶ ὀρθὸς λόγος παρελθὼν οὐ πάσας δόξας οὐδὲ πάντα δόγματα καλὰ ἀποδείκνυσιν wörtlich: *Und richtige Vernunft erweist nicht alle Anschauungen und alle Satzungen, wenn sie an sie herangetreten ist, als löblich.* Man verkennt den vorliegenden Gedankengang und thut den Textesworten Gewalt an, wenn man bei dieser Auseinandersetzung Justins mit den Philosophen ὀρθὸς λόγος ohne weiteres wie Maran und Otto *de Verbo incarnato, non de humana ratione,* also in einem andern Sinne versteht, als er (vgl. I, 2 A, l. II, 7 A. 3) in der philosophischen Schulsprache verstanden wurde. Der Gedanke ist m. E. vielmehr folgender: Der Apologet beseitigt die Bedenken, die aus der Thatsache verschiedener Sitten und Gebräuche in verschiedenen Ländern (wie zu verschiedenen Zeiten) gegen die Unbedingtheit und Allgemeingiltigkeit einer sittlichen Gesetzgebung, speziell der christlichen, geschöpft werden, einmal durch den Hinweis auf die corrumpierende Wirksamkeit der Dämonen, die in jener Ungleichheit sich bemerkbar mache, sodann durch die Bemerkung, dass dadurch nicht der Mangel eines allgemeinen sittlichen Massstabes, sondern nur das erwiesen werde, wie viel noch unter den Menschen zu seiner allgemeinen Anwendung und Durchführung fehle. Tritt man nämlich mit dem Massstab, den wir in dem ὀρθὸς λόγος d. h. der von niedern Leidenschaften unbeirrten, das Wahre und Richtige erschliessenden Vernunft, als sittlicher Urteilskraft besitzen, an die thatsächlichen sittlichen Anschauungen und Zustände heran, so ergibt sich, dass sie in denselben nur unvollkommen und nur teilweise zum Ausdruck und zur Verwirklichung gekommen, dass viel Unkraut unter dem Weizen gewachsen ist. Nicht also die Unmöglichkeit einer allgemeinen imperativen Ethik, sondern die Notwendigkeit der Durchführung einer solchen ist das Ergebnis einer vernunftgemässen Prüfung.

Soviel, schliesst Justin diese Ausführung, gegen die Einwendungen der Bezweifler einer allgemeinen sittlichen Gesetzgebung! Habe ich es mit ihnen selbst zu thun, so werde ich vorstehende Gedanken gegen sie ins Feld führen und dabei wenn's nötig ist, noch weiter ausholen. Für jetzt aber kehre ich von der Polemik zu meinem Gegenstand, d. h. der c. 4—6 begonnenen, durch eine Digression über Gegenstrebungen c. 7—9 unterbrochenen Aufzeigung des Heilsplanes zurück, den Gott mit dem Christentum verfolgt. Dieser besteht ja eben darin, dass durch die in Christo verkörperte Gottesvernunft dem Vernünftigen und Guten in der Menschheit zum Durchbruch verholfen und neben einer reineren Gotteserkenntniss die Anerkennung einer unbedingten sittlichen Gesetzgebung durchgesetzt werden soll.

C. 10. 1. διὰ τὸ τὸ λογικὸν (statt des handschr. διὰ τοῦτο λ.) τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστόν, γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν wörtlich: *weil die Vernunftkraft in ihrer Ganzheit, nämlich der unsretwegen erschienene (oder geoffenbarte) Christus, ebenso wohl Leib wie (menschliche) Vernunft und Seele geworden ist.* Otto hingegen übersetzt: *quia totus logos exstitit Christus, qui propter nos apparuit, nempe corpus et logos et anima.* Gegen diese Auffassung der Stelle ist ein sprachliches und ein sachliches Bedenken einzuwenden. In sprachlicher Beziehung wäre es höchst seltsam, wenn Justin sagte: Die Vernunftkraft in ihrer Ganzheit ist der wegen unser erschienene Christus geworden. In sachlicher Hinsicht aber mag daran erinnert werden, dass c. 5 der Logos schon vor seiner Menschwerdung Christus genannt worden ist, dass überhaupt Christus und Logos für Justin zusammenfallen. Dieser würde sonach, wenn er jenen Gedanken hätte ausdrücken wollen, geschrieben haben: der Logos sei Jesus geworden. — Also wird τὸν φ. δ. ἡ. Χριστόν nicht Prädicat, sondern Apposition zu τὸ λογικόν sein, vgl. c. 7 κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν.

Eine vielbesprochene Frage ist es sodann, in welchem Verhältniss hier σῶμα, λόγος u. ψυχή zu einander und zum Logos stehen, vgl. z. b. Semisch II, 410; Weizsäcker, Ibb. f. d Th. XII. S. 95 f; Otto z. St., Thomasius, Dogmengeschichte I, S. 288; Engelhardt, S. 120 ff; Paul Ibb. f. pr. Th. XII, S. 686. Mir scheint der Wortverstand unsrer Stelle wie die sonstigen Aeusserungen Justins, die von einem Unterschied der menschlichen Natur Christi und der andrer Menschen nichts besagen, die Ansicht Engelhardts und Pauls zu bestätigen, dass Justin denselben Gedanken, den das Johannesevangelium in die Worte fasste: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, zwar etwas

ausführlicher, aber ebenfalls noch ohne weitere Reflexionen über das Problem der Menschwerdung und der darin gegebenen Verbindung des Göttlichen und Menschlichen aussprechen wollte. Wenn er also sagt: die ganze göttliche Vernunftkraft wurde Leib, Vernunft, Seele, so meint er, sie nahm den Leib eines Menschen an, kleidete sich in menschliche Vernunft, verband sich mit einer menschlichen Seele, kurz sie wurde in jeder Hinsicht Mensch, gerade sowie er schon I, 5 von dem verkörperten und menschgewordenen Vernunftgeist (τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου) spricht. Leib, Seele und Vernunft (λογιστικόν, νοῦς, im N. T. πνεῦμα) machen ja nach griechischer, aber auch neutestamentlicher Auffassung das Wesen des Menschen aus (vgl. z. B. 1. Thess. 5, 23). Verwundern kann höchstens die Reihenfolge σῶμα λόγος ψυχή; aber es ist doch nicht unerklärlich, dass er zunächst die Gegensätze: Leib und Vernunft und dann erst der Vollständigkeit wegen die zwischen beiden stehende Seele nennt.

2. λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν vgl. c. 7. A. 3. Da bei Justins λόγος σπερματικός die physikalische Bedeutung hinter der anthropologischen überall zurücktritt, so darf ἐν παντὶ nicht mit *im All* übersetzt werden, wie Duncker a. a. O. S. 1137 es erklärt hat. Dies würde wohl auch, wie Otto richtig bemerkt, mit ἐν τῷ παντὶ ausgedrückt sein.

3. Ich halte die Stelle für schlecht überliefert: Ist προειπὼν von Justin geschrieben worden, dann hat er wohl fortgefahren: καὶ δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου διδάξας ταῦτα (statt dem überlieferten καὶ διδάξαντος ταῦτα). Indessen sitzt der Fehler wahrscheinlich noch tiefer und es dürfte im Anschluss an γνωσθέντι nach der Parenthese (Anm. 2) zu lesen sein: καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπόντι... καὶ διδάξαντι ταῦτα, wodurch der Gedanke erst seinen richtigen Ausdruck bekommt.

4. καταφρονήσαντες ist, wenn es nicht aus καταφρονῆσαι verschrieben ist, eine stilistische Nachlässigkeit, da der Sinn und die Congruenz mit dem vorhergehenden Satz (οὐδεὶς ἐπείσθη ἀποθνήσκειν) den Infinitiv verlangen.

Im Uebrigen mag bemerkt werden, dass, was Justin (vgl. auch I. 60 E.) wie seine Nachfolger Tatian (Rede a. d. Gr. c. 32), Athenagoras (Suppl. c. 11), Clemens (Strom IV. 8, 58 ἔξεστι γὰρ τῷ καθ' ἡμᾶς πολιτευομένῳ καὶ ἄνευ γραμμάτων φιλοσοφεῖν) u. a. mit Recht für einen Ruhmestitel des Christentums hielten, nämlich dass es die Erkenntnis der Wahrheit und den Mut dafür zu sterben nicht nur den Gebildeten, sondern auch den Ungebildeten und selbst Sklaven, Frauen und Kindern erschliesse, Gegnern des Christentums wie z. B. Celsus (vgl. Orig. c. C. III, 44, VIII, 54) Anlass zum Spott gegeben hat.

5. Unsrer Uebersetzung liegt die Textänderung λόγου κατασκευή anstatt des handschr. λόγου τὰ σκεύη zu Grunde, wie sie Otto aufgenommen und begründet hat. Dieser übersetzt freilich in Erinnerung an I. 60 E. *orationis artificium.* Neuerdings hat übrigens Paul a. a. O. S. 687 die handschr. Lesart wieder verteidigt und erklärt: *Denn er ist die Kraft des unnennbaren Vaters (vgl. I, 23. 32) und nicht bloss das Gefäss menschlicher Vernunft.*

C. 11. 1. Justin unterscheidet unter den Vorzügen der Tugend unvergängliche und vergängliche. Zu jenen wird er ihre uns der Gottheit annähernde Kraft, die innere Würde und Gehobenheit, das seelische Frohgefühl, das sie erweckt, zu diesen das leibliche Wohlsein und Kraftgefühl, Schönheit, Ehre und Ruhm, Macht und Ansehen rechnen. Wenn nun das Laster sich den Schein der Vorzüge der Tugend geben will, so kann es ihm nicht einfallen, jene unvergänglichen Vorzüge sich beizulegen, wohl aber versucht es, jene vergänglichen, das Wesen der Tugend nicht ausmachenden, sondern sie nur begleitenden Erscheinungen wie Wohlsein, Schönheit, Ansehen nachzuahmen. So rechtfertigt sich die handschr. Lesart: διὰ μιμήσεως φθαρτῶν als die durch den ganzen Zusammenhang geradezu geforderte vollkommen, und die Aenderung des Maranus, der auch Otto beipflichtet, in διὰ μιμήσεως ἀφθάρτων ist als eine Entstellung des richtigen Sinnes abzuweisen.

2. Ganz unbefangen vergleicht Justin die Christen mit Wettkämpfern und Heroen,

sofern sie, wie diese, was sonst am höchsten geschätzt wird, das Leben für ein unvergängliches Gut hinzugeben bereit sind. Zweck dieser Vergleichung ist natürlich, wie auch aus dem folgenden Cap. erhellt, zu zeigen, dass sie für diese aus einem edlen Beweggrund fliessende Todesverachtung mindestens auf dieselbe Anerkennung und Bewunderung Anspruch haben, die man den Helden des Tages, den Athleten, und den Helden der Sage zollte. Beachtenswert ist, dass sich hier in Bezug auf die griechischen Heroen bei Justin anstatt der bei ihm gewöhnlichen dämonologischen die euhemeristische Auffassung findet, sofern er betont, dass es nur Menschen gewesen, welche die den Halbgöttern und Göttern zugeschriebenen Heldenthaten vollbracht haben.

C. 12. 1. Es ist zu vermuten, dass die beiden in unserm Text eingeklammerten Sätze einer Randbemerkung eines Späteren, der von Vorgängen, wie den bei Eusebius K. G. V. 1, 14 aus Lugdunum und dem J. 177 n. Chr. erzählten wusste, verdankt werden. Dort heisst es: *Es wurden aber auch einige heidnische Sklaven der Unsrigen mit ergriffen, weil der Statthalter den Befehl erlassen hatte, uns alle ausfindig zu machen. Diese brachten auf Antrieb des Satans aus Furcht vor den Foltern, die sie die Heiligen ausstehen sahen, und auf Veranlassung der Soldaten gegen uns die Lüge von thyesteischen Mahlzeiten und oedipodeischen Vermischungen, lauter Dinge vor, die wir weder nennen noch denken dürfen.*

Was unsre Stelle als Interpolation erscheinen lässt, ist teils der Umstand, dass noch Athenagoras in seiner etwa 177 oder 178 abgefassten Apologie an M. Aurel und Commodus nichts von solchen falschen Zeugenaussagen weiss, sondern ausdrücklich c. 35 sagt, dass selbst von den Sklaven der Christen noch nie einer über sie solche lügnerischen Angaben gemacht habe; teils die Wahrnehmung, dass die beiden Sätze auch sonst einiges Befremdliche enthalten. So wäre statt διά τινων πονηρῶν ἀνθρώπων etwa ἀρχόντων oder δικαστῶν, vgl. c. 1, zu erwarten gewesen; die Worte φονεύοντες γὰρ αὐτοί sind grammatisch auf die δαίμονες, dem Sinne nach aber auf ἀνθρώπων zu beziehen, eine schriftstellerische Unbehilflichkeit, wie sie Justin kaum nachgesagt werden kann. Endlich enthalten die Worte am Schluss: ἅ αὐτοὶ φανερῶς πράττουσιν eine vollkommene Ungereimtheit. Man stellte sich doch nur deutlich vor, was sie enthalten. Sie besagen nichts Geringeres, als dass die kaiserlichen Beamten offen Menschenfleisch essen oder mit ihren Müttern sich vergehen. Und das soll Justin in einer Eingabe an den Kaiser behauptet haben! Hingegen kann man wohl verstehen, dass der Verf. der Randbemerkung diese mit jenen Worten beschlossen haben mag, weil er sich durch die nachfolgenden Ausführungen Justins, insbesondere durch die allerdings in wesentlich anderm Sinn gemeinte Stelle ἅ φανερῶς πράττετε, εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες für berechtigt hielt, vorgreifend ein solches Urtheil auch auf die Urheber jener falschen Zeugenaussagen anzuwenden.

2. So befremdlich die vorstehende Ausführung des Apologeten den Leser auf den ersten Blick anmutet, so wenig darf sie als eine leere Deklamation betrachtet werden. Man erinnere sich daran, dass die römische Regierung grundsätzlich ihren Unterthanen die Ausübung ihrer eigentümlichen nationalen Kulte auch ausserhalb ihrer Heimat nirgends verwehrte und selbst den römischen Bürgern jeden mit dem nationalen verträglichen ausländischen Kult freigab. Indem nun Justin von diesem Grundsatz ausgeht, kommt er dazu mit bittrem und nicht unberechtigtem Sarkasmus zu sagen: Den Fall einmal gesetzt, mit unserer Religion wären thatsächlich und zugestandenermassen jene Greuel verbunden, hätten wir doch alle Aussicht auf obrigkeitliche Duldung, wofern wir nur in den alten Geleisen der Götterverehrung blieben, mit der ja Menschenopfer und alle Arten von Unsittlichkeit wohl vereinbar sind, wie z. B. im Dienst des Kronos d. h. des Moloch, thatsächlich Kinder geschlachtet werden, (von den ehemals phönicischen Gebieten Afrikas sagt Tertullian, Apol. c. 9: *Infantes . . . immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii . . . Sed et nunc in occulto perseverat hoc sacrum facinus.*) und wie der von euch verehrte Götze (εἴδωλον), nämlich Juppiter Latiaris. (vgl. Minucius Felix, Octavius c. 30, Tatian a. a. O. c. 29 Tertullian, Apol. c. 9.) alljährlich auf dem Albanerberge durch den Consul oder Praefectus urbi das Blut eines Hingerichteten zu trinken bekommt, und wie endlich von euch selbst eurem Zeus und den andern Göttern alle Wollustfrefel nachgesagt werden.

Wie diese Ausführung Justins für ähnliche bei seinen apologetischen Nachfolgern Muster gewesen ist, so dürfte er selbst durch folgende Stellen in der Apologie seines Vorgängers Aristides c. 9. angeregt worden sei: *Vor allem führen die Griechen als Gott ein den Kronos... Und seine Verehrer schlachten ihm ihre Kinder, einige aber verbrennen sie, während sie noch leben..... Nach Kronos führen sie als einen andern Gott Zeus ein... und sie erzählen von ihm, dass er sich in Vieh und in anderes verwandelte, um die sterblichen Frauen zuu Ehebruch zu verleiten..... Infolge dieser Erzählungen, o König, ist viel Unsittlichkeit unter die Menschen, welche in dieser Zeit leben, gekommen, indem sie ihren Göttern nachahmen und sich durch ihre Mütter und Schwestern und durch das Beilager bei Männern beflecken...* Bei der Religionsmischerei jener Tage kann die Vermengung des griech. Kronos (lat. Saturnus) mit dem semitischen Moloch nicht wundernehmen. Ob Justin von Massregeln gewusst hat, die von Rom aus zur Beseitigung der Menschenopfer in Italien, Gallien und Afr.ka (nach Plin. h n. 30, 1, 12-13 und obiger Tertullianstelle) getroffen worden waren, ist zu bezweifeln.

3. ὡς καὶ νῦν διὰ τῶνδε τῶν λόγων ἠγωνίσμεθα vgl. c. 1. A. 3; ἀγωνίζεσθαι wird öfters von öffentlichen Prunkreden, aber auch von Disputationen gebraucht, vgl. Plat. Men. p. 235 D. Conv. p. 194. A. Justin sieht seine Schriftstellerei offenbar als eine Art von öffentlicher Disputation vor dem Forum der Herrscher an, sie ist ihm ein Ersatz für die von ihm c. 8 gewünschte persönliche und mündliche Auseinandersetzung.

4. Unsre Uebersetzung der wirkungsvollen Stelle, die für eine p e r o r a t i o wohl geeignet ist, beruht auf der Textesänderung, die schon von Maranus vorgeschlagen, von Otto aufgenommen worden ist: εἴθε καὶ νῦν τις ἂν τραγικῇ φωνῇ ἀνεβόησεν ἐπί τι βῆμα ὑψηλὸν ἀναβάς dabei ist freilich ἄν im Wunschsatz höchst befremdlich, weshalb teils εἴθε — ἣν ἀναβοήσων teils εἴθε... ἐν τραγικῇ φωνῇ ἀναβοήσειεν zu lesen vorgeschlagen worden ist, was beides den Sinn nicht wesentlich ändert. Zur Erläuterung der Stelle, die in dieser Fassung wie eine Reminiscenz an irgend einen locus classicus klingt, hat Otto die schöne Stelle aus Plat. Clitophon p. 407 A herangezogen, wo dieser den Sokrates zu bewundern gesteht, wenn er, die Menschen zurechtweisend ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός, sich also vernehmen lasse: ποῖ φέρεσθε, ὤνθρωποι, καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν δεόντων πράττοντες u. s. w. Es liegt nahe anzunehmen, dass Jus in die Rolle eines solchen die Menschheit zurechtweisenden deus ex machina von dem Kaiser Pius übernommen sehen möchte, dem die Vorsehung selbst das βῆμα ὑψηλόν angewiesen zu haben schien, eine Phantasie, wie sie dem Geiste der Christen jener Zeit durchaus nicht ferne lag. Sind doch aus ihr heraus kaiserliche Rescripte wie die unserer Apologie angehängten (S.55—57) erdichtet worden.

Nicht unerwähnt darf bleiben, dass F. B u e c h e l e r im Rhein. Mus. 35. Bd. S. 284 der obigen Textgestaltung entgegen die handschr. Lesart mit sehr beachtenswerten Gründen verteidigt. Diese lautet nach ihm: εἰ δὲ καὶ νῦν τις ἦν, τραγικῇ φωνῇ ἂν ἐβόησεν (statt dem ἀνεβόησεν der Vulg.) und wäre folgendermassen zu erklären: *gäbe es aber auch jetzt schon* (auf Erden) *einen solchen* (gerechten Beschauer oder Richter aller Dinge, wie Gott im Himmel es ist,) *er riefe sofort von erhabener Rednerbühne herab mit feierlich ernster Stimme: schämet euch u. s. w.* Für diese Lesart scheint ausser der handschr. Ueberlieferung zu sprechen, dass dabei das unvermittelte Eintreten eines Wunsches, das syntaktisch bedenkliche ἄν und die immerhin unsichere und gesuchte Beziehung auf die platonische Stelle wegfiele. Allerdings aber ist die Beziehung des τις auf τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον etwas hart. Auch bei dieser Gestalt des Textes, der ich offen gestanden mehr und mehr zuneige, bleibt die Möglichkeit der Annahme bestehen dass Justin damit dem Kaiser oder seinem Sohne verblümt andeuten wollte, was eigentlich ihre Aufgabe wäre. In dem Kampfe (vgl. *wie wir uns verstritten haben* und *so macht man uns auf alle Arten den Krieg*) zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen den Reinen und Unreinen wird zwar zuletzt Gott die Entscheidung treffen, fände sich aber auf dem Kaiserthrone ein unparteiischer Zuschauer (ἐπόπτης) und Schiedsrichter dieses Kampfes (vgl. c. 8, 3 und I, 2), er würde sofort (Aor. c. ἄν) die fanatischen Gegner der Christen als Anhänger eines entarteten und unsittlichen Gottesdienstes zur Selbsterkenntnis und Ruhe verweisen.

Hier hat natürlich ἃ φανερῶς πράττετε nicht den Sinn, dass die heidnischen Unterthanen offen Menschenfleisch essen und ödipodeische Frevel begehen, sondern den allgemeinern, dass sie offen Unsittlichkeiten aller Art begehen und doch es wagen die Christen geheimer Laster und Lüste zu zeihen. Jedenfalls werden die Herrscher selbst von dem Vorwurfe nicht betroffen.

Für die Besitzer der Otto'schen 3. Ausgabe sei bemerkt, dass im griech. Text derselben die Worte τὰ προςόντα καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ὑμετέροις θεοῖς durch ein Versehen unvollständig wiedergegeben sind, indem θεοῖς fehlt, ein Druckfehler, der auch in die Krüger'sche Ausgabe übergegangen ist. Endlich glaube ich, dass statt περιβάλλοντες τούτοις ὧν... gelesen werden muss: περιβάλλοντες οἷς τούτων... οὐδὲν μετουσία ἐστί, da ich nicht einsehe, wie man mit der handschr. Lesart auskommen kann.

C. 13. 1. Es mag erlaubt sein, hier, wo Justin auf dem Höhe- und Endpunkt seines merkwürdigen Versuches, das Christentum den Herrschern als die einzig wahre Philosophie (vgl. c. 15, I. 7 A. 2) aufzuzeigen, angekommen ist, die leitenden Grundgedanken seiner an die Logosvorstellung sich knüpfenden christlichen Spekulation, wie sie ausser an unsrer Stelle cc. 5, 7, 10, 13, aber auch schon I. 5, 21, 46, 63, 66 ausgesprochen sind, kurz zusammenzufassen.

Während die angeborene Vernunftausstattung des Menschen zur Gottesvernunft sich verhält wie ein Bruchteil zum Ganzen, wie ein Samenkorn oder Keim zu seinem Ursprung und unter den einzelnen Menschen selbst grosse Unterschiede hinsichtlich ihres Anteils am λόγος σπερματικός bestehen vgl. c. 7. A. 5, während selbst die hervorragendsten, wie Heraklit, Sokrates, Platon, die Wahrheit nur dunkel (ἀμυδρῶς) schauen und die Gesammtsumme der Wahrheitserkenntnisse, so achtbar sie im Einzelnen sein mögen, doch kein widerspruchsloses und vollständiges Wissen ergibt, ist in den *göttlichen Lehren der Christen* der Menschheit eine alle bisherigen Erkenntnisse einschliessende, aber zugleich sie weit übertreffende vollkommene Weisheit durch Gottes Gnade geschenkt und ist jedem Einzelnen gleichermassen (vgl. c. 10) in der Verehrung und Liebe zu Christus die Möglichkeit gegeben, an der Fülle der göttlichen Vernunft selbst teil zu haben und sie im menschlichen Geiste gleichsam nachzubilden oder wiederzuspiegeln. Diese nämlich hat schon vor der Weltschöpfung (vgl. c. 5) in Christus Persönlichkeit (Hypostase) gewonnen und hat, nachdem sie seit der Erschaffung der Welt in der jedem einzelnen Menschen angeborenen Vernunftausstattung wie durch Theophanieen (I, 63) und die den Propheten mitgeteilten Offenbarungen (vgl. c. 10, A. 2 und 3) zum Heile der Menschheit sich bekundete und sich bethätigte, zuletzt in Jesus menschliche, dem Leiden (und also auch dem Reiz des Bösen, wie den Tücken der Dämonen) ausgesetzte menschliche Natur angenommen, um die Menschheit durch Vorbild und Lehre von ihren Leiden, d. h. der Macht des Bösen und der Herrschaft der Dämonen zu heilen und zu befreien und jedem, der will, sich selbst zur Anteilnahme und Nachbildung (μετουσία καὶ μίμησις vgl. bes. I, 66 A. 2) anzubieten und ihn so zu ewiger leidensloser Gemeinschaft mit Gott zu befähigen (vgl. I, 10).

C. 14. 1. Der Text dieses Cap. ist offenbar dadurch, dass alte Randbemerkungen (vgl. c. 2. A. 1.) in denselben geraten sind, sehr in Unordnung gekommen Mit Recht hat Otto im ersten Teil ein εἰς τὸ γνωσθῆναι τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα als alte Randglosse beseitigt, womit offenbar der Satz ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῇ kurz wiedergegeben worden war. Aber der Rest des Cap. scheint mir noch nicht hinreichend geheilt; ich lese: ὑπεύθυνοι. . . γίγνονται διὰ τὸ . . . εἶναι καὶ διὰ τὸ ἡμῶν. . . καταψηφιζομένους χαίρειν τοιαῦτα πράξασι θεοῖς . . . ὡς [ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν ὡς τοιαῦτα πράττουσι θάνατον ἢ δεσμὰ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον προστιμᾶν] ἑαυτοὺς κατακρίνειν μηδὲ δέεσθαι ἄλλων δικαστῶν. Dabei beseitige ich nur ein vor χαίρειν sinnlos wiederholtes καὶ διὰ τὸ, setze das an die falsche Stelle (vor μὴ δέεσθαι) geratene ὡς an seinen rechten Ort und stelle ein vor δέεσθαι verlorenes δὲ wieder her. Die eingeklammerten Worte sind, wenn sie gleich nicht eben stören, doch wahrscheinlich aus einer Randbemerkung entstanden, in der einfach der Sinn der

Worte ἡμῶν bis καταψηφιζομένους, sei es als Inhaltsangabe, sei es zur Erläuterung des ἑαυτοὺς κατακρίνειν, wiedergegeben war. Durch die Vermischung dieser Randbemerkung mit dem Text würde sich leicht die ganze Verderbnis erklären.

Zum Gedankeninhalt vgl. Aristides XIII. 8. *Denn siehe! als die Griechen Gesetze gaben, haben sie nicht bemerkt, dass sie durch ihre Gesetze ihre Götter verurteilen* (oder nach dem griech. Text: *dass sie selbst durch ihre eigenen Gesetze verurteilt werden*). *Denn wenn ihre Gesetze gerecht sind, so sind ihre Götter frevelhaft, welche Gesetzesübertretung begangen haben, indem sie einander töteten und Zauberei trieben und die Ehen brachen und raubten und stahlen u. s. w.*

C. 15. 1. Die Handschriften leiten dieses Cap. mit dem in diesen Zusammenhang durchaus nicht passenden Satze ein: *auch die in meinem Volke heimische gottlose und irrige simonianische Lehre habe ich verachtet.* Ashton vermutet, dass er ursprünglich nach dem ersten Satze des Cap. 13 gestanden habe; Otto aber hält ihn wohl richtiger für eine alte Randbemerkung, die auf Dialog. c. 120 zurückweise. Dort sagt nämlich Justin offenbar mit Beziehung auf Apol. I, 26: *So habe ich mich auch um niemand aus meinem Volke, ich meine die Samariter, gekümmert, als ich in meiner schriftlichen Ansprache an den Kaiser es aussprach, dass sie in der Irre gehen, indem sie dem Zauberer Simon, ihrem Landsmann Glauben schenken, den sie für einen Gott hoch über jeder Herrschaft und Macht und Gewalt erklären.*

2. vgl. c. 1. A. 3. wo auch der Ausdruck βιβλίδιον erklärt ist. Hervorgehoben zu werden verdient noch: einmal, dass nach c. 14 u. c. 15 dieses aus mehreren λόγοι bestehende Schriftwerk zum Gegenstand die Darstellung der Sache und Lehren der Christen, also eben das hat, was thatsächlich in Apol. I. und II. nicht aber in Apol. II. allein, geleistet und was schon I, 3 in Aussicht gestellt worden ist: *in unser Leben und in unsere Lehren jedermann Einblick zu gewähren.* Zum andern, dass als Zweck einer solchen Darstellung nicht etwa Milderung oder Aufhebung des herkömmlichen Verfahrens der römischen Obrigkeit gegen die Christen, sondern, wie es auch an vielen andern Stellen (vgl. c. 1. A. 2) ausgesprochen ist, die Bekanntmachung und Verbreitung der christlichen Grundsätze und Lehren oder die Bekehrung der Welt zum Christentum ist.

3. Sotades aus Maroneia, Zeitgenosse des Königs Ptolemaeus Philadelphus, an dessen Hofe zu Alexandria er lebte, dichtete witzige, aber unzüchtige mythologische Erzählungen und Schwänke und ausgelassene Spott- und Tanzlieder; W. Christ Gr. Lit. G. S. 413 nennt ihn den Hauptvertreter der lasciven Possenreisserpoesie in jonischen Versen. Bruchstücke bei G. Herrmann, Elem. doctr. metr. p. 445 ff. Seine Dichtungsart fand Beifall und Nachfolge; Ennius vermittelt sie durch lat. Nachbildung *(Sota)* den Römern.

Philaenis aus Leukadia war Verfasserin eines unzüchtigen Gedichtes περὶ ἀφροδισίων.

Archestratos aus Gela, ein Dichter des 4. Jahrh v. Chr. war der Verfasser eines komischen Lehrgedichts gastronomischen Inhalts Ἡδυπάθεια *(was gut schmeckt)*, wovon bei Athenaeus einige hundert Verse erhalten (herausgegeben von M. Ribbeck 1877). Uebrigens ist die Lesart Ἀρχεστρατείοις, die zuerst von Leutsch, Philol. XX, 465, statt des handschr. ὀρχηστικοῖς vorgeschlagen und dann von Otto aufgenommen worden war, als unnötige Aenderung von Buecheler a. a. O. S. 285 angefochten worden. Dieser schlägt vor, wieder ὀρχηστικοῖς und statt λεγομένοις, das Otto statt des handschr. γενομένοις eingesetzt hat, γεινομένοις (= γιγνομένοις) zu lesen. Er denkt dabei an das, was man bei der Vorführung der zu jener Zeit so beliebten Pantomimen und getanzten Dramen (vgl. Lucians Schrift περὶ ὀρχήσεως) mit ihren schlüpfrigen und unsittlichen Sujets lernen konnte.

Schliesst man sich Buechelers gewichtiger Autorität an, so wäre etwa zu übersetzen: *Zum mindesten gleichen unsre Lehren nicht denen, wie sie bei einem Sotades, einer Philänis, in Tanztücken (Balleten), bei Epikur* (oder auch: bei *Epikureern*) *und in den übrigen derartigen Dichtungen sich finden, Lehren, mit denen sich jedermann teils bei Vorführungen, teils aus Schriften bekannt machen darf.*

Wenn der edeldenkende und feine Philosoph Epikur in der Gesellschaft frivoler und schlüpfriger Dichter genannt wird, so mag daran erinnert werden, dass er wegen seines Gegensatzes zum antiken Götterglauben ebensosehr, wie wegen

seines Lustprincips, schon im Altertum viel geschmäht und angefeindet worden ist, nicht am wenigsten von den Stoikern (vgl. Seneca, de vita beata c. 13); sodann, dass seinem Rufe noch mehr, als seine grundsätzlichen Gegner, die vielen vermeintlichen Anhänger geschadet haben, die, wie Seneca, a. a. O. c. 12, sagt, ihrem schwelgerischen Leben den Mantel seiner Philosophie umzuhängen bestrebt waren, sodass *Epikureer* zu Senecas Zeiten ebensoviel bedeutete wie ein *Lüstling*. Namentlich mögen sich auch Dichter, die ausgelassener Sinnenlust das Wort redeten, gerne auf Epikur berufen haben (vgl. das launige Wort des Horaz Ep. I. 4,15: *Epicuri de grege sus*). Ob Justin, der ihm als Atheisten (vgl. I, 4) und als angeblichem Vertreter des Sinnenglücks (vgl. II, 6) die Achtung versagte, hier an die epikureische Philosophie selbst oder an unsittliche Dichter und Schriftsteller, die Epikureer zu sein vorgaben, gedacht hat, ist kaum sicher festzustellen, wenn gleich die Worte καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις ποιητικοῖς διδάγμασιν die letztere Annahme zu begünstigen scheint.

4. Der Schluss (vgl. c. 2) weist deutlich genug auf den Anfang des ganzen Werkes hin: Justin hat geleistet, was er dort I 3 versprochen, er hat ausreichende Rechenschaft (εὐθύνην τῶν ἑαυτῶν βίου καὶ λόγου) über Leben, Denken und Lehren der Christen gegeben, war nach Kräften bemüht die Unwissenheit und Vorurteile der Regierenden in Bezug auf diese zu heben, und nun spricht er, was er I, 2 gefordert hat, dass sie nämlich nach Massgabe, strenger und genau prüfender Vernunft einen Spruch in der Sache der Christen fällen, in Form eines innigen und frommen Wunsches aus, der nicht sowohl eingegeben ist durch das Interesse der Christen, als vielmehr durch liebevolle Fürsorge für die Regierenden selbst. Denn pieser Wunsch beschränkt sich nicht darauf, dass den Christen eine gerechte Behandlung zu teil werden möge, sondern dem Gebete Justins um die Verleihung der Wahrheitserkenntnis an alle Menschen entsprechend (vgl. auch I 17) geht er dahin, dass die Herrscher gemäss ihrem Rufe und Namen als fromme und weisheitsliebende Männer für sich selbst das rechte Verhältnis zum Christentum gegewinnen, d. h. sich für dasselbe entscheiden mögen; ganz wie es I, 2 heisst, die wirklichen Frommen und wirklichen Freunde der Weisheit werden nicht nur sich davor hüten, unrichtig zu urteilen und ungerecht zu handeln, sondern sie werden auch allen Gefahren zum Trotz das Rechte zu bekennen und zu thun sich entschliessen.

So gewinnt erst mit unserem Cap. das ganze Werk (Apol. I u. II) den rechten und vollen Schluss.

Auch Aristides hebt am Ende seiner Apologie c. XVII hervor, dass die Christen nicht nur alle Unbill ihrer Gegner geduldig ertragen, sondern für sie noch Gebete darbringen, damit sie von ihrem Irrtum umkehren. Er schliesst in der Sache mit Justinus übereinstimmend, aber nicht mit demselben schriftstellerischen Geschick wie dieser: *Verstummen mögen nunmehr die Zungen derer, welche Leeres reden und die Christen verläumden, sie mögen nun die Wahrheit reden . . . . Und sicherlich: Gottes ist alles, was durch den Mund der Christen gesprochen wird, und ihre Lehre ist eine Pforte des Lichts. Nahen mögen ihr also alle, die Gott nicht kennen, und empfangen unvergängliche Worte, die von Zeit und Ewigkeit her sind! Mögen sie also zuvorkommen dem gewaltigen Gericht, das durch Jesus, den Messias, über das ganze Menschengeschlecht kommen wird.* (Vgl. c. 6 u. I, 17.68).

Bemerkungen zum Anhang S. 55—57.

(bei Maranus = I c. 68 M. — c. 71.)

1.

1. Welch heillose Verwirrung dadurch, dass der ursprünglich ein Werk ausmachende Text von Apol. I u. II auseinandergerissen und in verkehrter Ordnung uns überliefert wurde, entstanden, ist in der Einleitung gezeigt. Die Folgen davon machen sich bis heute noch bemerkbar in der unrichtigen Stellung, die im Texte der bisherigen Ausgaben den 3 von uns in den Anhang verwiesenen Stücken — wir nennen sie im Folgenden kurz Rescript 1-3 — angewiesen worden ist. Sie finden sich nämlich, weil sie in der handschriftlichen Ueberlieferung durch die seltsame Voranstellung von Apol II unmittelbar hinter Apol. I geraten sind, entweder alle (wie bei Maranus und Braun) oder doch zum Teil (Rescr. 1. bei Otto) hinter Apol. I, 68, während sie m. E. alle hinter Apol. II, d. h. an den Schluss des ganzen apologetischen Werkes Justins gehören. Es ist wirklich auffallend, dass, auch nachdem die Unrichtigkeit der handschriftlichen Reihenfolge von Apol. II und Apol. I und selbst schon die Zusammengehörigkeit der beiden Teile erkannt war, niemand die Frage aufwarf, welcher Platz im Texte bei der Richtigstellung der handschriftlichen Reihenfolge nunmehr den Rescripten gebühre. Konnte doch, wenn feststand, dass Apol. II an einen falschen Platz geraten war, ihre ursprüngliche Stelle ebensogut zwischen Apol. I und den Rescripten als hinter diesen gesucht werden. Man fand die Reihenfolge bac, suchte sie zu verbessern, begnügte sich aber damit die Folge acb herzustellen anstatt der richtigen abc, d. h. Apol. I, Apol. II, Rescript 1-3.

Warum ich diese Ordnung für die richtige halte, sei kurz ausgeführt: Es bestimmt mich dazu einmal die Wahrnehmung, dass der Gedankenzusammenhang zwischen I, 68 und II, 1 ohne die Unterbrechung durch die Rescripte ein sehr klarer und wohlverständlicher (vgl. S. 113 f.), mit der Unterbrechung durch sie, selbst wenn diese auf Rescript. 1. beschränkt wird, ein durchaus unverständlicher ist. Zum andern die Bemerkung, dass Rescript. 1. mit seiner Einleitung sich an II, 15 viel natürlicher und angemessener anschliesst als an I, 68. Denn wenn dort gesagt ist: εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως ... τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι, so konnten daran leicht die Worte geknüpft werden, mit denen Rescript. 1. eingeleitet wird: Καὶ ἐξ ἐπιστολῆς δὲ ... Ἀδριανοῦ ἔχοντες ἀπαιτεῖν ... τὰς κρίσεις γενέσθαι; zumal wenn ὑπὲρ ἑαυτῶν im Sinne von ὑπὲρ ἡμῶν missverstanden wurde. Auch weist der Ausdruck ὑπετάξαμεν δὲ καὶ ... τὸ ἀντίγραφον deutlich genug auf einen dem Ganzen am Schlusse beigefügten Anhang hin. Endlich dürfte ins Gewicht die Erwägung fallen, dass wenn schon ein aktenmässiger Beleg wie Rescript. 1 seinen angemessensten Platz am Ende der justinischen Eingabe hätte, die Anfügung von angeblich historischen Urkunden, wie sie zweifellos nicht von Justin selbst, sondern von späterer Hand mit Rescript. 2-3 erfolgte, erklärbar und verständlich ist nur am Schlusse des ganzen Werkes, zu dem sie offenbar eine Art Nachschrift vom Standpunkt einer späteren Zeit bilden sollten. Eine Bestätigung meiner Ansicht dürfte man in Eusebius K. G. IV, 8 finden, wo dieser zuerst drei Citate aus Justins Eingabe an Kaiser Antoninus in der Reihenfolge Apol. I, 29, I, 31, II, 12 gibt und dann erst Rescript. 1 mit Einleitung anfügt.

Was mich aber bestimmt, schon Rescript. 1 mit Einleitung trotz Eusebs. Beziehung darauf nach dem Vorgange Th. Keim's, Theol. Jahrbb. 1856, S. 387 ff. Aus dem Urchristentum 1878 I 181 ff. B. Aubé's, Histoire des persécutions de l'église 1875, S. 261 ff., und F. Overbeck's, Studien zur Geschichte der alten Kirche 1875 I S. 93 ff., Justins Urheberschaft abzusprechen und für eine christliche Fälschung einer späteren Generation zu erklären, ist ausser der nachher zu besprechenden Beschaffenheit und dem Inhalt des Rescripts Hadrians

(vgl. Anm. 2-9) nachfolgende Erwägung: Die Berufung auf ein hadrianisches Rescript hinkt (ob man sie, wie üblich, an I 68 oder, wie ich es thue, an II 15 anschliesst) schwächlich den vorhergehenden geist- und charaktervollen, nirgends auf Menschenweisheit und Menschengnade sich stützenden Ausführungen Justins nach und verderbt den ganzen wirkungsvollen Eindruck seiner, ohne diese Berufung vollständig in sich abgeschlossenen Peroratio. Hätte Justin sich auf ein solches Rescript berufen können oder wollen, so hätte er an vielen andern Stellen, so besonders I 2-12 dazu mehr Anlass und bessere Gelegenheit gehabt. Aber während man aus Stellen wie I 4. 7. 8 wohl zur Vermutung gelangen kann, dass er von dem Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan und von des letzteren Bescheid über die Christen unterrichtet gewesen sei, findet sich in der ganzen Schrift nicht die leiseste Hindeutung auf ein von dem gegenwärtigen verschiedenes früheres Verfahren gegen die Christen. Wenn Justin die Herrscher als fromme und wahrheitsliebende Fürsten warnt, hergebrachten Anschauungen, alteingewurzelten Vorurteilen sich anzuschliessen und ungerechten Handlungen nachzufolgen I 2, wenn er ihnen vorstellt, dass sie vernünftigerweise die von den Vätern überkommene schlimme Erbschaft der Christenprocesse zurückweisen müssen I 12, wenn er mit Hohn von einer Anordnung Hadrians spricht I 29, wenn er aus seiner vorchristlichen Lebenszeit, die jedenfalls unter Hadrian fiel, die Furchtlosigkeit der Christen gegenüber dem Tode und allem, was sonst für entsetzlich gilt, kennen zu lernen Gelegenheit hatte II 12, wenn er überhaupt die Verfolgung und Bestrafung der Christen als etwas Stehendes z. B. I 57, II 6, ja als im Plane Gottes Liegendes II 11 betrachtet, so wird man es im höchsten Grade befremdend finden müssen, wenn er zuletzt, gewissermassen post festum ein Rescript Hadrians produziert, das, wie Th. Mommsen, H. Z. 1890 S. 420 es ausspricht, den Christenglauben geradezu freigibt, oder, wie Overbeck, S. 137 sagt, den Christen eben das bewilligt, was sie bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts unablässig verlangen und was ihnen das Rescript Trajans ein für alle Mal verweigert hat.

Und dieses Befremden wird noch gesteigert, wenn man erwägt, dass diejenigen nächsten Nachfolger Justins, die seine Apologie nachweislich gekannt und benützt haben, Tatian, Athenagoras, Minucius Felix und Tertullian von dieser denkwürdigen Verfügung (wie auch von Rescript. 2) keine Kunde verraten, obwohl auch sie, so besonders Athenagoras c. 1. f. und Tertullian in seinem Apolog. c. 5, alles Interesse daran gehabt hätten, davon zu sprechen. Dabei wollen wir von der Seltsamkeit der angeblichen Thatsache gar nicht reden, dass ein Hadrian, von dem Spartian V. H. c. 22 schreibt *sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit*, die noch von seinen Nachfolgern Antoninus und M. Aurel so streng eingehaltene Richtlinie Trajans in bezug auf die Christen gänzlich verlassen haben soll. Denn Th. Mommsen a. a. O. erklärt sie damit, dass eben Hadrian wie kein anderer Kaiser modern und kühl gedacht und von der Verehrung wie dem Banne der Vergangenheit sich gelöst habe.

Allein es bleiben, auch wenn wir davon absehen, noch Seltsamkeiten genug übrig, um die Verdächtigung der Echtheit des Rescript. 1 mit seiner Einleitung als nicht grundlos erscheinen zu lassen. Was aber die letztere anlangt, so möchte ich noch in Ergänzung einer früheren Andeutung darauf aufmerksam machen, dass in ihr eine ganz andere Tonart angeschlagen wird, als in der Peroratio und sonst in der Apologie erklungen ist. Dort wagt es der tapfere Vertreter der christlichen Sache den Herrschern das Ansinnen zu stellen, zu ihrem eigenen Besten τὰ δίκαια κρῖναι, das rechte Urteil zu fällen, d. h. für sich selbst die rechte Wahl zwischen Heidentum und Christentum, Lüge und Wahrheit, dem ewigen Verderben und der ewigen Seligkeit zu treffen, vgl. II 15 A. 4. Hier aber wird in ganz oberflächlicher Anknüpfung an dieses κρῖναι und in gänzlicher Verkennung des wahren Zweckes der justinischen Apologie so fortgefahren, als ob es sich vorher um nichts weiter gehandelt hätte als um das Verlangen einer Aenderung des üblichen Gerichtsverfahrens gegen die Christen. So konnte nicht Justin aus dem Tone fallen; wohl aber konnte so ein bescheidenerer und weniger kühner Geist aus einer Zeit, wo die Christenprocesse häufiger und bedrohlicher geworden waren, die Absichten der Apologie verstehen. Und, wenn er dem in der Folgezeit unter der Christenheit hochangesehenen wehrhaften Werke Justins

die Berufung auf das in den christlichen Kreisen Kleinasiens aufgekommene Toleranzedikt Hadrians angefügt und diese Berufung auch noch durch eine Mitteilung seines Wortlautes urkundlich beglaubigt (für den kritischen Leser freilich eher verdächtigt) hatte, so konnte er hoffen, die Brauchbarkeit und Verwertbarkeit der justinischen Schutzschrift den Gegnern des Christentums gegenüber erhöht zu haben.

Hatte doch auch schon der Verf. der Apostelgeschichte dasselbe apologetische Mittel da und dort angewendet, indem er den Heidenapostel bei römischen Behörden Schutz und Anerkennung finden lässt, vgl. z. B. 18, 12 ff.; 23, 25 ff.; 25, 18 f.; 26, 31. Und in ganz hervorragender Weise hat ein kleinasiatischer Apologet der Folgezeit, Melito von Sardes, in seiner um 177 geschriebenen Schutzschrift an M. Aurel (bei Euseb. K. G. IV 26) sich desselben Mittels bedient, indem er behauptet, von den römischen Kaisern haben nur Nero und Domitian das Christentum verkannt, was sie aber gegen dasselbe begangen, haben die Vorgänger M. Aurels, insbesondere Hadrian und Antonin, durch mancherlei Rescripte zu Gunsten der Christen wieder gut gemacht. Hiebei nennt er ausdrücklich Hadrians Schreiben an Fundanus als eines von vielen ähnlichen und von Antoninus Rescripte an die Larissäer. Thessalonicher, Athener und die gesamten Hellenen. Von M. Aurel aber meint er dieselbe freundliche Gesinnung gegen die Christen voraussetzen zu dürfen.

Merkwürdig! während der römische Jurist Ulpian unter der Regierung Caracallas (211—217) eine uns leider verlorene Sammlung kaiserlicher Edikte gegen die Christen seinem Werke *de officio proconsulis* einverleiben konnte (*rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis affici opporteret eos, qui se cultores dei confiterentur*, Lactant. inst. div. V 11, 19, vgl. Overbeck, S. 107, Neumann, S. 293, A. 4), während wir durch Plinius über das Einschreiten der römischen Staatsgewalt gegen das christliche Bekenntnis unter Trajan, durch die Nachricht von der Apologie des Quadratus (Euseb. K. G. IV, 3.) über Bedrängnisse der Christen unter Hadrian, durch die des Aristides (c. 15) und vor allem durch die des Justinus über das allgemeine Fortbestehen gerichtlicher und polizeilicher Massnahmen gegen die Bekenner des Christentums unter Antoninus unterrichtet sind und während wir in den ersten Jahren M. Aurels Justin und wohl auch Polykarp (Euseb. K. G. IV, 15) um ihres Bekenntnisses willen bluten sehen, während endlich noch ein Tertullian (Apolog. c. 5) nur davon weiss, dass Trajan das frühere härtere Verfahren gegen die Christen gesetzlich eingeschränkt und dass seine Nachfolger Hadrian, Pius und Verus die Gesetze gegen die Christen nicht mit Nachdruck zur Anwendung gebracht haben, erfahren wir von Melito, dass das Christentum unter all jenen Kaisern neben den andern Religionen in Ehren gehalten worden sei, und dass diese oftmals nach vielen Seiten hin Verweise erteilt haben, wo man gewagt habe die Christen anders zu behandeln (περὶ τούτων νεωτερίσαι).

Ich gestehe, so bereitwillig ich Melito Glauben schenke, wenn er aus seiner eigenen Zeit berichtet: *jetzt wird das Volk der Gottesverehrer verfolgt,* und so sicher es mir scheint, dass damals das Verfahren der Regierenden gegen die Christen sich verschärft hat, so traumhaft kommt mir doch angesichts obgenannter Thatsachen, insbesondere des Befundes der justinischen Apologie das vor, was er von der guten alten Zeit schreibt. Melito hat sich wohl durch eben solche, zu seiner Zeit erfundene kaiserliche Rescripte, wie wir sie in Rescr. 1—3 vor Augen haben, Erfindungen, bei welchen der Wunsch der Vater des Gedankens war, täuschen lassen; wie denn überhaupt historischer Sinn niemals die starke Seite einer enthusiastischen Zeit gewesen ist.

Dass aber Melito das von ihm genannte Rescript Hadrians an Fundanus aus Justins Apologie gekannt habe, muss auch dem, der es dort als ursprünglich voraussetzt, unglaublich erscheinen, da man sonst Melito der bewussten Unwahrheit zeihen müsste, wenn er trotz der Bekanntschaft mit dessen Schilderungen vom Verfahren der römischen Obrigkeit die obgenannten optimistischen Behauptungen ausgesprochen hätte.

Die Bedenken aber, welche aus Form und Inhalt des hadrianischen Rescriptes selbst gegen seine Echtheit sich ergeben, werden durch die nachfolgenden Bemerkungen genugsam ins Licht gestellt werden.

2. Eusebius hat zuerst in seiner Chronik (Schoene II, S. 166.) in Verbindung mit der Apologie des Quadratus und der des Aristides (vgl. II 8, A. 2) unterm J. 2140 oder 2141 (Hieronymus 2142) d. h. um 125 n. Chr. des Rescripts an Fun-

danus, *cujus epistolae usque ad nostram memoriam durat exemplum*, gedacht. In seiner K. G. IV, 8 äussert er sich dann so: *Auch erzählt derselbe Justinus, Hadrian habe auf ein die Christen betreffendes Schreiben des hochangesehenen Serennius des Inhalts, es sei nicht gerecht, sie ohne förmliche Anklage bloss dem Geschrei des Volkes zu Gefallen ohne Urteil und Recht hinzurichten, dem Proconsul Asiens Minucius Fundanus befohlen, keinen ohne Anklage und wohlbegründete Anschuldigung zum Tode zu verurteilen. Und Justinus hat auch eine Abschrift des Schreibens beigefügt, worin er die lateinische Sprache des Originals beibehielt.* Diese Bemerkung soll wohl die Echtheit des Rescripts bekräftigen

Wenn Eusebius nachher bemerkt: *wir aber haben es sogut als möglich ins Griechische übersetzt, wo es also lautet*, und wenn er den Text so ziemlich in Uebereinstimmung mit dessen Gestalt in der Justinushandschrift wiedergibt, so ist daraus geschlossen worden, er selbst habe das in seinem Justinusexemplar noch vorhandene lateinische Original ins Griechische übersetzt, und diese griechische Uebersetzung des Eusebius sei hernach anstatt des lateinischen Wortlautes in die Justinushandschrift übernommen worden, von der die noch vorhandenen abstammen. Diesen aber hat man bei dem lateinischen Uebersetzer der eusebischen Kirchengeschichte Rufinus wieder zu finden geglaubt und Otto u. a. haben dessen lateinischen Text in die justinische Apologie aufgenommen.

Bei all dem aber ist meines Erachtens zu schnell verfahren worden. Denn einmal steht gar nicht fest, ob Eusebius mit dem Satze ἡμεῖς δ'ἐπὶ τὸ Ἑλληνικὸν κατὰ δύναμιν αὐτὴν μετειλήφαμεν wirklich sich selbst und nicht vielmehr andere christliche Nachfolger Justins als Uebersetzer bezeichnet hat. Ist es doch überhaupt zweifelhaft, ob Eusebius des Lateinischen hinlänglich mächtig war (vgl. Heinichen zu Eusebius K. G. I, 13, not. 7.), um eine solche Uebersetzung zu verfertigen. Und an und für sich ist es ganz wohl denkbar, dass er von einem Rescript, dessen Text ursprünglich lateinisch gewesen sein musste, ihm aber sogut wie uns nur in griechischer Fassung vorlag, zur Beseitigung etwaiger daraus enstpringender Zweifel bemerken zu müssen geglaubt hat: diesen ursprünglich lateinischen Text haben wir Christen so treu als möglich ins Griechische übersetzt. Dass ἡμεῖς in diesem Sinne genommen werden kann, beweist seine Ueberschrift des Rescripts: ἐπιστολὴ Ἀδριανοῦ ὑπὲρ τοῦ μὴ δεῖν ἀκρίτως ἡμᾶς ἐλαύνειν. Zum andern leugne ich mit Keim bestimmt, dass in dem lat. Text des Rufinus das Original vorliege, das Eusebius ins Griechische übersetzt haben soll, und behaupte vielmehr, dass der lateinische Text eine ziemlich freie, die christenfreundliche Tendenz des Rescripts noch verschärfende und da und dort den Ausdruck flüssiger und bestimmter gestaltende Uebersetzung des eusebischen griechischen Textes ist. Es wäre nicht zu begreifen, warum Eusebius, wenn er Rufins Text ins Griechische übersetzte, Abschwächungen des Sinns vorgenommen hätte; umgekehrt ist es aber leicht verständlich, dass der lateinische Uebersetzer den Text seiner Vorlage zu glätten und für die Christen noch günstiger zu gestalten bemüht war. Ein deutliches Zeichen seiner Abhängigkeit vom griechischen Texte Eusebius ist, dass er auch den entstellten Namen Serenius (s. A. 3.) daraus entnommen hat. Im Uebrigen sei auf die noch folgenden Bemerkungen verwiesen.

C. Minucius (oder Minicius) Fundanus (vgl. Plin. Ep. I, 9) war mit C. Vetennius Severus Consul im Jahr 107 n. Chr. gewesen und löste Q. Licinius Silvanus Granianus, der 106 n. Chr. mit Minicius Natalis das Consulat bekleidet hatte, als Proconsul Asiens vermutlich um 125 n. Chr. ab (vgl. Aubé a. a. O. S. 264 u. Otto z. St.).

3. Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, dass mit diesem Σερήνιος (bei Euseb: Σερέννιος oder Σερίννιος, bei Rufin Serenius, bei Hieronymus Serenus) Γρανιανός (bei Hieronym. Granius) kein andrer gemeint ist als der vorhin erwähnte Licinius Granianus, dessen Proconsulat Waddington, Fastes des provinces asiatiques 1872. I. S. 197 f. in das J. 123 oder 124 setzt. Es liegt somit eine sehr alte, vielleicht auf den christlichen Fälscher selbst zurückreichende Unsicherheit bezüglich des Namens vor, die sehr wohl begreiflich ist, wenn das Rescript erst ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dem Proconsulat des Licinius entstanden ist.

Befremdend ist es, dass Inhalt und Zweck des Schreibens des Serenius gar nicht näher bezeichnet ist, zumal da es gewiss nicht das

einzige amtliche Schriftstück gewesen sein wird, das der Proconsul an den Kaiser gerichtet hat. Vielleicht hat das Rescript von jeher die Ueberschrift, die es in der Justinushandschr. hat: Ἀδριανοῦ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐπιστολή, und damit eine orientierende Inhaltsangabe, freilich aber auch den Stempel der Unächtheit an der Stirne getragen. Jenen Mangel hat schon Eusebius (vgl. A. 2) gefühlt und ihn vielleicht eben in Anlehnung an diese Ueberschrift in seinen das Rescr. einleitenden Worten zu decken gesucht, was ihm freilich wenig gelungen ist. Denn um einen blossen Bericht darüber, dass es ungerecht sei, die Christen nur auf das Geschrei der Menge zu verurteilen, kann es sich doch unmöglich bei dem Schreiben des Statthalters gehandelt haben; vielmehr ist eine Anfrage desselben vergleichbar der, welche Plinius an Trajan gerichtet, vorauszusetzen etwa des Inhalts: ob er die Christen, deren Bestrafung von ihm bald durch die Volksstimme bei öffentlichen Festen (vgl. *Christianos ad leonem!*) bald durch einzelne Delatoren (συκοφάνται) verlangt werde, ohne förmliches Gerichtsverfahren verhaften und abstrafen, oder ob er eine Bestrafung nur auf eine förmliche Anklage hin und nach einer geordneten gerichtlichen Untersuchung eintreten lassen solle. Freilich ist auch eine solche Anfrage befremdlich genug, da es fast undenkbar scheint, dass der Proconsul sich nicht auf Grund früherer Vorgänge und an der Hand römischer Rechtgrundsätze selbst eine solche Frage zu beantworten gewusst hätte; vgl. A. 7.

4. τὸ πρᾶγμα ἀζήτητον καταλιπεῖν. Rufin übersetzt, den vorhin erwähnten Andeutungen Eusebs folgend, gefällig, aber, wie mir scheint, dem Wortlaut und Zusammenhang des Schriftstücks wenig entsprechend *relationem silentio praeterire.* Gemeint ist vielmehr: die Sache *(causa)* der von der Volksstimme oder von einzelnen Angebern als strafwürdig bezeichneten Christen ununtersucht zu lassen, d. h. ihnen die Wohlthat einer geordneten kriminalrechtlichen Untersuchung vorzuenthalten, gegen sie blosse polizeiliche Repression zu üben. Der Ausdruck ist freilich undeutlich, gerade so wie der folgende οἱ ἄνθρωποι recht unbestimmt ist; aber das gehört eben mit zu den Kennzeichen der Unechtheit der Urkunde.

5. Hier tritt schon recht auffallend eine gewisse Parteinahme für die Christen hervor: *die Leute* — damit werden wohlwollend die Christen bezeichnet — *sollen nicht beunruhigt und den Sykophanten* — so werden verächtlich ihre Angeber genannt — *soll kein Vorschub bei ihren schlechten Absichten* (χορηγία κακουργίας) *geleistet werden.* Rufin übersetzt frei und mit einer merklichen Verschärfung: *ne et innoxii perturbentur et calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio.* Der ganze Gedanke scheint, wie Aubé S. 268 richtig bemerkt, einem christlichen Apologeten eher zuzutrauen als einem römischen Kaiser. So sagt z. B. wirklich Melito (bei Euseb. K. G. IV, 26) οἱ γὰρ συκοφάνται φανερῶς ληστεύουσι... διαρπάζοντες τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας.

6. Rufin: *Itaque si evidenter provinciales huic petitioni suae adesse valent adversum Christianos, ut pro tribunali eos in aliquo arguant, hoc eis exequi non prohibeo, precibus autem in hoc solis et adclamationibus uti eis non permitto.* Die gesperrten Worte enthalten wiederum Verschärfungen oder Vergröberungen des eusebianischen Textes.

Dieses ihr Begehren, wie mit euphemistischer Kürze und zugleich Unbestimmtheit gesagt ist, geht natürlich auf Aburteilung und Bestrafung der Christen. Das Bitten und Schreien der Menge um amtliches Einschreiten gegen die Christen, Rufe wie *tolle atheos! tolle Christianos! Christianos ad leonem! Christianos ad ignem!* vorgebracht bei öffentlichen Schauspielen, sind sonst nachweisbar erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts (vgl. z. B. Euseb. K. G. IV. 15; Tertull Apol. c. 40).

7. Die Belehrung, dass ein Statthalter besser daran thue, Angeklagte nicht ohne Untersuchung zu verurteilen, dürfte einem Hadrian wie seinen Proconsuln durchaus überflüssig geschienen haben; verständlich aber wird sie, wenn man darin die Mahnung eines Christen sieht, die Bekenner des Christentums in dem Sinn, in dem er es verstand, μὴ ἀκρίτως κολάζειν (vgl. Justin. Apol. I, 5), d. h. nicht bloss wegen ihres Bekenntnisses, sondern nur auf Grund nachgewiesener Verbrechen zu bestrafen.

8. Und eben weil der Verfasser des Schriftstücks unter einer richtigen Untersuchung der gegen einen Christen erhobenen Anklage, wie alle Christen seiner Zeit, nur die Nachforschung nach gemeinen Verbrechen, nicht aber die blosse Con-

statierung seiner Zugehörigkeit zum Christentum versteht, kann er aus dem vorigen Satze (A. 7) als etwas von selbst sich Ergebendes die Pflicht folgern: nur nach Massgabe eines etwaigen Vergehens sein Urteil zu fällen; wobei natürlich die etwaige Thatsache, dass der Angeklagte sich als Christ herausstellen sollte, als keine Gesetzwidrigkeit betrachtet wird, obwohl wir ausser dem vorliegenden angeblichen Rescript Hadrians selbst keinerlei Zeugnis oder Anzeichen dafür besitzen, dass die mit dem christlichen Bekenntnis verbundene Verweigerung der Götter- und Kaiserverehrung gerade unter seiner Regierung aufgehört hätte als strafbar zu gelten.

Dass unsre Stelle in dem angegebenen Sinn verstanden werden soll, geht ja auch aus der dem Rescript vorausgeschickten (nicht justinischen) Einleitung hervor; dass sie gar nicht anders verstanden werden könne, hat neuerdings energisch Th. Mommsen a. a. O., dem K. Müller, K. G. I, S. 55, und V. Schultze, Neue Jahrbb f deutsche Theol. II, S. 131, beifallen, energisch behauptet. Ich teile freilich Mommsen's Ueberzeugung von der Echtheit des Rescripts nicht und zwar abgesehen von den oben angegebenen Gründen auch darum nicht, weil ich meine, der Kaiser hätte eine so wichtige, vom Verfahren seines Vorgängers Trajan wie von den Anschauungen seiner Zeitgenossen so sehr abweichende Entscheidung zu Gunsten der Christen nicht nur so en passant und gewissermassen als etwas Selbstverständliches, durch die schlichte Logik Gefordertes gegeben. Als selbstverständlich (vgl. *Wenn also ein Ankläger auftritt* u. s. w.) konnte die Auffassung, dass der Christ nur wegen eines ihm zur Last gelegten nicht religiösen Verbrechens zur Rechenschaft gezogen werden dürfe, gewiss nur den Christen selbst erscheinen, vgl. Just. Apol. I, 4. 7.; die Gegner des Christentums hätten dagegen klare Gründe anzugeben gewusst, vor allem, dass bisher schon das Bekenntnis zum Christentum als Gesetzwidrigkeit und in Bezug auf die Bekenner der Grundsatz gegolten hatte *si deferantur et arguantur, puniendi sunt.*

9. Rufinus übersetzt ziemlich frei und wiederum verschärfend: *Illud mehereale mognopere curabis, ut, si quis calumniae gratia quemquam horum postulaverit reum, in hunc pro sui nequitia suppliciis severioribus vindices.* Unter dem Fall, dass jemand einen Christen eines gesetzwidrigen Vergehens nur in böswilliger, verläumderischer Absicht zeihe (συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι), versteht der Verf. des Rescr. vermutlich in erster Linie eine Anklage, die auf nichts weiter begründet ist als auf die Thatsache der Zugehörigkeit zur christlichen Sekte. Justinus selbst freilich hat I, 7 sich dahin ausgesprochen: *dass, wer einen solchen angeschuldigt hat, bestraft werde, wollen wir nicht verlangen; er ist genugsam bestraft durch seine eigene Bosheit und Unkenntnis des Guten.* In der Folgezeit aber, als die Erbitterung christlicher Kreise mit der Häufigkeit der Christenprozesse gewachsen war, gewann in ihnen der Wunsch nach obrigkeitlicher Bestrafung solcher Ankläger oder Angeber (συκοφάνται) die Oberhand, wie auch aus Rescr. 2 und noch deutlicher aus Rescr. 3 zu ersehen ist. Die Animosität oder, wie Keim sich treffend ausdrückt, *der heilige Zorn* gegen die böswilligen Angeber der Christen, der, wie schon aus einer früheren Stelle (A. 5), so aus den Schlussworten des Schriftstücks spricht, im höchsten Grade befremdlich bei einem römischen Kaiser, ist wohl begreiflich bei einem christlichen Verfasser.

Ist das Rescript Hadrians eine christliche Fälschung, der als eine Art von Vorlage das Rescript Trajans an Plinius gedient haben mag, so wird es in Kleinasien zu jener Zeit entstanden sein, als der Christenhass des Pöbels bereits zu dem tumultuösen Begehren ihrer Bestrafung durch die Statthalter zu führen angefangen hatte, vermutlich also in der Regierungszeit M. Aurels und zwar vor der Abfassung der Apologie Melitos. Der justinischen Apologie aber wird es mit seiner Einleitung frühestens im 3. Jahrhundert angehängt worden sein, da weder Athenagoras noch Tertullian es bei Justin gelesen haben, wohl aber Eusebius. Vielleicht war dieselbe Hand dabei thätig, der wir die Interpolation II, 12, A. 1 verdanken.

2.

1. An der Stelle (K. G. IV 12), wo Eusebius die Widmung der justinischen Apologie an Antoninus Pius (I 1) im Wortlaute mitteilt, fährt er fort: *Da derselbe Kaiser auch von andern Brüdern in Asien, die von den dortigen Einwohnern allerlei Misshandlungen zu erdulden hatten, angegangen wurde, so würdigte er den Landtag*

Asia's folgender Verordnung. Und nun teilt er den Wortlaut des Ediktes selbst mit. Ich ziehe daraus den Schluss, dass schon Eusebius Rescr. 2 der justinischen Apologie angehängt fand und sich diese ihm befremdliche Thatsache durch die Annahme zurechtlegte, es möge das geschehen sein, um der christlichen Nachwelt durch eine solche historische Urkunde den Erfolg der justinischen und anderer, vornehmlich aus Asia stammender christlichen Eingaben anzuzeigen. Da er kritisches Urteil genug besass, um nicht Justin als Gewährsmann für das Rescr. das ja zeitlich nach der Abfassung der just. Apologie zu setzen war, zu betrachten oder anzuführen, so suchte er für das Schriftstück, dessen merkwürdiger Inhalt immerhin eine Bezeugung durch einen unverdächtigen Autor wünschenswert machte, anderweitig eine solche und glaubte sie (IV, 13) bei Melito von Sardes zu finden, der in dem von ihm K. G. IV, 26 mitgeteilten Stücke seiner Apologie an M. Aurel im Anschluss an die Erwähnung des hadrianischen Rescripts an Fundanus geschrieben hatte: *dein Vater erliess und zwar, als du bereits die ganze Regierung mit ihm führtest, an die Städte den Befehl, sie sollten in Bezug auf uns keine neue Behandlung eintreten lassen,* (μηδὲν νεωτερίζειν), vgl. S. 139.

Freilich ausdrücklich führte Melito, wie es scheint, unser Rescript nicht auf, sondern nur Rescripte an die Larissäer, Thessalonicher, Athener und die gesamten Griechen d. h. an die Städtelandtage Thessaliens, Macedoniens, Attikas und Achajas, (letzterer hiess σύνοδος τῶν Πανελλήνων, vgl. Marquardt, Röm. Staatsverw. I², S. 509, A. 3.) Aber Eusebius mochte annehmen, dass unser Rescript, das nach seiner Angabe IV, 13 *zu Ephesus im Landtag Asiens* vorgelegt wurde, mit den an jene griechischen Landtage gerichteten Rescripten im Wesentlichen gleichlautend und so durch Melitos Erwähnnng mitbezeugt sei.

2. Höchst merkwürdig ist, dass Eusebius obwohl er als den Verf. des Rescr. selbst Antoninus Pius angegeben, uns folgenden Eingang desselben überliefert (und ebenso auch sein alter lat. Uebersetzer Rufinus). *Der Herrscher Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus Armenius, Oberpriester, zum 15. mal Volkstribun, zum 3. mal Consul, entbietet dem Landtag Asiens seinen Gruss.* Hiernach wäre also das Edikt von Pius Nachfolger M. Aurel und zwar in seinem ersten Regierungsjahr 161 n. Chr., wo er das Consulat zum 3 mal, das Tribunat zum 15. mal bekleidete, erlassen. Der Beiname *Armenius* oder *Armeniacus* ist freilich von M. Aurel erst nach dem Jahre 163 n. Chr., in welchem er zuerst seinem Bruder und Mitkaiser L. Verus beigelegt worden war, angenommen worden. Allein dieser Anachronismus könnte bei einem Edikt, dessen Unechtheit an sich so wenig zweifelhaft ist, nicht Wunder nehmen so wenig als der Umstand, dass mit M. Aurel nicht zugleich sein Mitregent L. Verus in dem Rescr. genannt ist. An einen Schreibfehler ist in Bezug auf diese Einleitungsworte jedenfalls nicht zu denken, und so muss wenigstens die Möglichkeit zugegeben werden, dass Eusebius in seiner Vorlage wirklich so gelesen, aber durch die alte von ihm auf Pius bezogene, in Wahrheit auf M. Aurel zu beziehende Ueberschrift Ἀντωνίνου ἐπιστολὴ πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας getäuscht und durch die Erinnerung an Melitos Erwähnung von Rescripten des Kaisers Pius in diesem Irrtum bestärkt, die Urkunde fälschlich diesem zugeschrieben habe.

Nicht undenkbar wäre ferner, dass erst nach Eusebius diejenige Handschrift des Justinus, auf die unsre Codd. zurückzuführen sind, sei es unter dem Einfluss seiner Angabe IV 12, sei es infolge der inzwischen erfolgten Anfügung des Rescr. 3, das ja ebenfalls dem M. Aurel zugeschrieben wird, die in unsrer Uebersetzung S. 56 ersichtliche Aenderung der Eingangsworte vollzogen hätte, zum Zwecke, neben einem Rescript Hadrians (1) und einem M. Aurels (3) auch eines von Pius zu erhalten. Dabei könnte überhaupt eine Ueberarbeitung des Textes stattgefunden haben. Weicht doch der eusebianische Text des Rescr wenigstens in der ersten Hälfte von dem unsrigen nicht unwesentlich ab und zwar dergestalt, dass ich jedenfalls dem unsrigen den Vorzug leichterer Verständlichkeit und grösserer Flüssigkeit zusprechen möchte, woraus freilich für die Frage nach der grössern Ursprünglichkeit eher der Vorzug der eusebianischen Version folgt.

Hält man, wie dies neuerdings meist geschieht, die Eingangsworte unsres Textes für die ursprünglicheren, so wäre (nach Mommsens überzeugender Correctur ihrer chronologischen Angaben, vgl. Theol. Jahrbb. 1855, S. 430 f.) das Rescript vom J. 158 n. Chr. datiert. Jedenfalls aber darf nicht übersehen werden, dass schon

im christlichen Altertum ebensowohl über den Urheber des Erlasses wie hinsichtlich seines Wortlauts eine gewisse Unsicherheit bestanden hat.

3. «Die Koina, die Concilien der Provinzen, vertreten in erster Linie die Interessen der lokalen Politik; aber sie huldigen zugleich der römischen Herrschaft durch den politischen Kaiserkultus. Religion und Verwaltung sind verbunden. Den grössten Eifer im Kaiserkultus legt Kleinasien und besonders die Provinz Asia an den Tag. Das Koinon von Asien errichtete ausser in Pergamum noch in andern grossen Städten provinciale Kaisertempel.» Neumann, a. a. O. S. 10.

Demnach wird man als geschichtliche oder fingierte Voraussetzung und Veranlassung unsres Rescripts nicht sowohl eine von den Christen Asiens eingereichte Bittschrift, als vielmehr eine Beschwerde des Landtages Asiens über die Christen, die sich vom Kaiserkulte wie von Götterfesten fernhielten (vgl. Apk. 20,4. 2, 13. 12, 11), und ein Gesuch an den Kaiser, gegen sie wegen dieser Verweigerung der Götter- und Kaiserverehrung (vgl. Apologie II 8, A. 3) einzuschreiten und dabei sie aus ihrer Zurückgezogenheit und Verborgenheit hervorzuziehen, zu betrachten haben.

4. Es ist höchst eigentümlich und recht verdächtig, dass im ganzen Rescript die Christen nicht als Christen benannt erscheinen, sondern nur mit dem unbestimmten οἱ τοιοῦτοι bezeichnet werden, (vgl. Rescr. 1, 4 οἱ ἄνθρωποι). Bei Euseb. lautet der Satz: *Ich weiss, dass auch den Göttern daran gelegen ist, dass solche nicht verborgen bleiben.* Rufin freier, aber sinngemäss: *Ego quidem non ambigo etiam diis ipsis curae esse, ne quis noxius lateat.* Jedenfalls ist eine gewisse Zweideutigkeit des Sinns, der ja auch zu Gunsten der Christen gedeutet werden kann, kaum zu verkennen.

5. Ich lese: πολὺ γὰρ μᾶλλον ἐκεῖνοι κολάσαιεν (statt ἐκείνους κολάσοιεν und in teilweisem Anschluss an Eusebius) und fasse den Satz als Wunschsatz auf, wodurch der Zusammenhang erst einen klaren, energischen Sinn erhält, der mit dem Grundsatz des Tiberius *Deorum injuriae diis curae!* zusammenfällt. Der Beisatz εἰ δύναιντο, der bei Eusebius fehlt, mag eine spätere Verschärfung im christlichen Sinne sein. Euseb weniger kräftig: *Denn noch viel mehr als ihr würden sie diejenigen strafen, welche ihnen die Verehrung weigern.* Rufin aber unsrer Uebersetzung ziemlich entsprechend: *Multo enim magis illis convenit punire eos qui ipsis immolare nolunt.*

6. Euseb: *Ihr stürzt sie in Unruhe und bestärkt sie in ihrer Meinung, indem ihr sie als Atheisten anklagt.* Anders freilich erklärt Rufin: *Sed vos confirmatis eorum, quos persequimini, sententiam, quam de vobis habent dicentes vos impios et sine deo esse.* Unser Text stellt hier wieder eine wesentliche Erweiterung oder Verschärfung des eusebianischen im christlichen Sinne dar.

7. Stark abweichend ist der eusebianische Text, bei dessen Uebersetzung ich mehrfach von den bisherigen Erklärungen (vgl. z. B. Overbeck a. a. O. S. 128) abzugehen gezwungen war: *Es dürfte aber für sie nur erwünscht sein, wenn es von ihnen heisst, sie ziehen angeklagt den Tod für ihren Gott dem Leben vor. Daher sind sie auch die Sieger, weil sie lieber ihr Leben hingeben, als dass sie euch in dem, was ihr sie zu thun heisset, zu willen wären. In betreff der Erdbeben, die sich ereignet haben und noch ereignen, ist es nicht unangemessen, euch daran zu erinnern, dass ihr, wenn sie stattfinden, den Mut verlieret, und dass ihr doch euer Verhalten mit dem ihrigen vergleichet* (d. h. zu vergleichen waget). *Sie zeigen Gott gegenüber zuversichtlicheren Mut; ihr aber vernachlässiget, so lange ihr nichts* (von Erdbeben!) *zu merken glaubt, die Götter, die andern sowohl wie den Dienst des Unsterblichen, dessen Diener, die Christen, ihr quält und verfolgt bis zum Tode.* Unser Text liest sich leichter als der eusebianische, der schon Rufinus Schwierigkeiten bereitet hat, dürfte aber eben darum als eine Ueberarbeitung desselben anzusehen sein, wobei einzelne Stellen anders, als sie gemeint waren, verstanden wurden. Dort wurden z B. die Götter vernachlässigt, wenn nicht gerade Erdbeben stattfinden, hier während solche stattfinden.

Erdbeben mit Einsturz ganzer Städte besonders in Asien fanden ebensowohl unter Antoninus Pius (vgl. Capit. Ant. P. 9) wie unter M. Aurel (vgl. Dio 71, 32. Eutrop. 8, 6) statt. Solche Unglücksfälle liebte der heidnische Pöbel den Christen schuldzugeben, vgl. Tertull. Apolog. c. 40.

8. So geneigt man sein möchte, hier eine Beziehung auf Rescript. 1 zu finden, so muss diese Beziehung doch in Abrede gestellt werden, weil hier nicht von

einem Bescheid an M. Fundanus, sondern an mehrere (ἄλλοι τινές, bei Euseb. sogar πολλοί) Statthalter gesprochen wird, und weil ein Attentat gegen die römische Herrschaft oder eine Rebellion etwas wesentlich anderes ist als eine blosse Gesetzwidrigkeit, endlich weil es ganz unsicher ist, ob der angebliche Verf. des Rescripts Antoninus Pius oder M. Aurel und ob also unter dem Vater des Verfassers Hadrian oder Pius zu verstehen ist.

Was sicher feststeht, ist nur das, dass der Verf. des Rescr. 2 ungefähr dieselben Vorstellungen von wiederholten christenfreundlichen Verfügungen Hadrians oder Pius wie Melito bei Euseb. KG. IV 26 zeigt, und dass er mit dem Verf des Rescr. 1 die liebevolle Besorgtheit für die ungestörte Ruhe der Christen und den tiefen Abscheu und Zorn gegen ihre Angaben gemein hat. Dass beides sich schwer mit dem, was wir aus zeitgenössischen Zeugnissen über das Verhalten der genannten Kaiser gegen die Christen wissen oder vermuten können, vereinigen lasse und ebenso, dass weder Rescr. 1 noch Rescr. 2 auf Justin als Gewährsmann sich berufen könne, ist schon oben gezeigt worden.

Noch viel unverkennbarer aber als Rescr. 1 enthüllt sich Rescr. 2 als christliches Machwerk durch den kühlen, in unsrer Textgestaltung fast frivolen Standpunkt des Verf. gegenüber den heidnischen Göttern und der heidnischen Gottesverehrung, durch die Skepsis in bezug auf die den Christen gemachten Vorwürfe, durch die bewundernde Anerkennung ihrer sittlichen und religiösen Ueberlegenheit und ihrer Bekenntnisfreudigkeit, ja selbst durch offene Anklagen gegen die Religionslosigkeit wie die Verfolgungswut der Heiden.

Wenn aus diesen Gründen die Unechtheit der Urkunde neuerdings fast allgemein zugestanden wird, so darf andererseits hervorgehoben werden, dass von ihr auch auf Rescr. 1., das nach Form und Inhalt eine unverkennbare Geistesverwandtschaft mit Rescr. 2 aufweist, ein bedeutsames Licht zurückfällt. Wir erkennen nunmehr deutlicher, dass der redlichen Arbeit der tapfern Vorkämpfer des Christentums im II. Jahrhundert auch die Kriegslist kleinmütigerer Geister zur Seite ging darin bestehend, Feind und Freund vorzuspiegeln, die höchsten Autoritäten der Gegner haben allzeit Feindseligkeiten und Ungerechtigkeiten gegen die Christen unter ihrer Würde gehalten. Rescr. 1 gibt von dieser Kriegslist eine erste noch bescheidene Probe etwa aus den Jahren 160-177, Rescr. 2 eine zweite, schon viel keckere aus der Zeit kurz nach Melitos Apologie, die ja, soweit wir nach Eusebius Mitteilungen daraus urteilen können, noch nirgends Bekanntschaft mit ihm, wohl aber schon alle Voraussetzungen für dasselbe aufweist. Vielleicht enthält es einen Hinweis auf das furchtbare Erdbeben vom J. 178 n. Chr., das ganz Ionien erschütterte, am furchtbarsten aber Smyrna verwüstete (vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenlands II 371), und ist dann nach 178 entstanden, veranlasst durch die wachsende Volkserregung gegen die Christen Klein-Asiens, wie durch die seit 176/177 sich verschärfenden obrigkeitlichen Massregeln gegen sie; vgl. Keim, aus dem Urchristentum I S. 187. Neumann, S. 28 f.

9. Aus dem Vorstehenden geht schon zur Genüge hervor, wie ich mich zu dem neuesten Versuche, die Echtheit unsres Rescriptes wenigstens teilweise zu behaupten, stellen muss: V. Schultze, Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. II 1893 S. 131 ff., gelangt auf Grundlage der Mommsenschen Behauptung der Echtheit des Rescr. 1., indem er nämlich die nicht näher begründete Ansicht des grossen Gelehrten wie eine neuentdeckte, unanfechtbare Geschichtsquelle behandelt, und unter Benützung der oben erwähnten, von uns bezweifelten Angabe Melitos über christenfreundliche Erlasse Hadrians und Antonins zur Ansicht, der Eingang des Rescr. 2 (Z. 1-3) und der Schluss (Z. 20-28 unsrer Uebersetzung) seien, weil in der Hauptsache mit Rescr. 1 übereinstimmend, echt, während allerdings das Uebrige (Z. 4-19) *ein ungeschicktes Machwerk von christlicher Hand sei.* Ich will ganz davon absehen, ob diese Art der kritischen Behandlung einer zweifelhaften Urkunde methodisch richtig ist, und nur die eine Frage stellen: Wenn nach der auf obige Art gereinigten Urkunde feststehen soll, dass Antoninus Pius ganz im Sinn und nach dem mehrfachen Vorgange Hadrians, also in continuirlicher Fortsetzug seiner Christenpolitik verfügt habe, die Christen nur im Falle versuchten Hochverrats zu belästigen, und dass er bei Strafe verboten habe, sie wegen ihres Be-

kenntnisses anzuklagen, was ist denn dann auf das Zeugnis der justinischen Apologie zu geben, die über das Verfahren der römischen Regierung an so vielen Stellen etwas ganz anderes (vgl. S. 114) mitzuteilen weiss? Muss er dann nicht als ein lügenhafter Querulant erscheinen?

3.

1. Eine dritte Probe apologetischer Fälschungen des 2. Jahrhunderts n. Chr., welche die beiden früheren an naiver Keckheit und zugleich volkstümlichem Gehalt weit übertrifft, ist Rescript 3, das M. Aurel aus dem Quadenkrieg (174 n. Chr. beendigt) an den römischen Senat gerichtet haben soll. Zwar trägt es in der Gestalt, in der es durch die Justinushandschrift auf uns gekommen ist, nach Sprache, Stil und seiner ins Ungeheuerliche übertreibenden Darstellung die deutlichen Spuren viel späterer Bearbeitung, so dass es schon Mosheim erst ins 7. Jahrhundert gesetzt hat. Allein seinem Kerne nach dürfte es, wie Keim S. 188 ff. (vgl. Overbeck S. 123 ff.) nachgewiesen hat, doch dem 2. Jahrhundert angehören. Denn dass schon wenige Jahre nach Beendigung des Quadenkriegs die christliche Sage sich eines merkwürdigen Ereignisses, der wunderbaren Rettung des römischen Heeres aus der drohenden Gefahr des Verdurstens, bemächtigt hatte, beweist die schon von dem christlichen Apologeten Apollinaris aus Hierapolis um 177 berichtete Erzählung (bei Euseb. K. G., V. 5), M. Aurel habe der christlichen Heeresabteilung, der er seine Rettung verdankt habe, den Namen der Legio fulminatrix gegeben. Und andrerseits schreibt Tertullian um 197 n. Chr. in seinem Apolog. c. 5: *Einen Beschützer (der Christen) können wir (unter den Kaisern) aufzeigen durch den Hinweis auf die Briefe des erlauchten Kaisers M. Aurel, worin derselbe bezeugt, dass der bekannte Wassermangel in Germanien durch einen Regen beseitigt wurde, der durch Schicksalsfügung (forte) auf das Gebet der Christen hin erlangt worden war. Wenn er solche Leute nicht geradezu dem Strafgesetz entrückte, so setzte er es auf andre Weise geradezu ausser Wirkung, indem er auch für ihre Ankläger Bestrafung festsetzte und zwar eine härtere*; vgl. c. 40 E. und ad Scap. 4.

Eusebius scheint das Rescript nur aus Tertullian gekannt zu haben, den er K. G. V 5 als seinen Gewährsmann nennt; in seiner Chronik (Schoene S. 172) erwähnt er zum J. 172 n. Chr. (Hieronymus 173 n. Chr.) das wunderbare Ereignis mit der Bemerkung: *man sagt, es sei auch noch ein Schreiben des Kaisers Marcus vorhanden, in dem er bezeuge, dass sein dem Untergang nahes Heer durch das Gebet von Christen gerettet worden sei.* Ich vermute, dass das Rescript, an dessen Unechtheit heute niemand mehr zweifelt, ursprünglich in lateinischer Sprache abgefasst war und erst nach Eusebius in ein schlechtes, fast barbarisches Griechisch übersetzt und dabei mannigfach vergröbert und entstellt worden ist, ohne doch die geschichtlichen Züge seiner Entstehungszeit ganz zu verlieren. Zu diesen rechne ich u. a. Claudius Pompejanus, des Kaisers Schwiegersohn und Feldherrn in Rätien und Noricum; Carnuntum, damals oft Hauptquartier; das Gebet zu den heidnischen Göttern, das von heidnischen Schriftstellern als Ursache der Rettung bezeichnet wird; den seit 172 amtierenden Praetorianer-Präfekten Vitrasius Pollio.

2. Auch hier begegnet man einem öfters im 2. Jahrhundert hervortretenden Zug, dass nämlich die Statthalter aus Humanität die angeklagten Christen durch Drohungen oder durch Foltern zur Verleugnung Christi und dadurch zur Rettung ihres Lebens zu bringen suchten. Soviel ich sehe, ist freilich an unserer Stelle ἀνελευθερία bisher im Sinn von Freiheitsberaubung (Maranus und Otto) oder Bürgerrechtsentziehung (Keim) genommen worden. Die Verbindung εἰς μετάνοιαν καὶ ἀνελευθερίαν μετάγειν aber kann m. E. nur bedeuten: *zur Sinnesänderung und Unredlichkeit,* d. h. *Verleugnung des Christentums verführen.*



